Claudio Sánchez Albornoz

ESPAÑA, UN ENIGMA HISTÓRICO

Edhasa

ESPAÑA, UN ENIGMA HISTÓRICO

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

ESPAÑA

UN ENIGMA HISTÓRICO

TOMO II

EDHASA

Primera edición, diciembre de 1956
Primera edición en rústica, diciembre de 1991

© Herederos de Claudio Sánchez-Albornoz, 1991
© Edhasa, 1973
Avda. Diagonal, 519-521. 08029 Barcelona
Telf. 439 51 05*

Impreso por HUROPESA
Recaredo, 4. 08005 Barcelona

ISBN del vol. II: 84-350-1706-0
ISBN de la obra completa: 84-350-1709-5
Depósito legal: 33.450-1991

Impreso en españa
Printed in Spain

Capítulo VI

SENSIBILIDAD RELIGIOSA

El pensamiento y el sentimiento de los españoles frente a la divinidad no fueron mera emanación ni siquiera mera proyección del pensar y del sentir de los islamitas peninsulares. Ni la convexidad de la cúpula religiosa bajo cuyas irradiaciones energéticas transcurrió la vida de la cristiandad hispana durante el medioevo se amoldó a la concavidad de la cúpula religiosa, de acción vivificante, bajo la cual los musulmanes de Al-Ándalus vieron también correr los siglos. Pudo haber contactos esporádicos e interferencias ocasionales entre cristianos e islamitas en el complejísimo ámbito de su religiosidad, como los hubo en otros muchos aspectos de su integral vivir. Pero me parece seguro que los cristianos españoles no pensaron ni sintieron al reflejo ni al compás de los mahometanos peninsulares, y que las construcciones religiosas que cubrieron el diario existir de unos y otros fueron muy desiguales, por la diversidad de las estructuras orgánicas sobre las que se alzaban.

Afirmar que los dos pueblos sintieron con extremo fervor los problemas del trasmundo, que gozaron o sufrieron de un exaltado celo religioso y que dejaron penetrar todos los entresijos de su vida por una apasionada religiosidad, sería mucho decir y a la par decir muy poco. En la Edad Media los dos mundos islámico y cristiano, y no sólo en España sino en toda el área de sus solares históricos, vivieron en verdad con el alma tendida hacia los misterios alucinantes del más allá ultraterreno. Importa por ello tanto como captar las semejanzas señalar los contrastes. Las semejanzas y los contrastes entre la sensibilidad religiosa de la cristiandad ultra y cispirenaica y de la cristiandad y la morería peninsulares.

Queda ya asegurada la plataforma inicial, la base firme, el cimiento preciso para todo estudio sobre las analogías y diferencias entre el pensamiento y el sentimiento religioso de los cristianos y de los islamitas españoles: la realidad histórica no discutible de lo remoto y arraigado de la singular religiosidad de los hispanos, de tradición milenaria cuando los

árabes cruzaron el estrecho de Gibraltar y aún extremada y vivificante durante la monarquía visigoda.

Sobre esa colina se alzó el gran castillo de la religiosidad hispana. No conocemos todavía bien las relaciones del español con Dios a través de la Edad Media. Por lo que de ellas se me alcanza me parece seguro que no fueron rígidas, rectilíneas, inalterables, unívocas. En ellas se entreveraron la más férvida fe y la altanera hombría, el temor de Dios y el enfrentamiento del Altísimo, la devoción más abarcante y el celo por los intereses terrenales, el providencialismo y la duda ante el auxilio celestial, la confianza en el perdón divino y la angustiada desesperanza... Nunca dejaron de cambiar, de oscilar, de contradecirse. Porque nada hay perdurable de tejas abajo y cada generación tiene su afán. En la continua sucesión de pasos hacia adelante y hacia atrás en el mar de la historia religiosa occidental, el *homo hispanus* fué trazando su singular camino; un camino en el cual, a la distancia de los siglos, vemos más la trayectoria única que los zigzagueos y las vacilaciones. Trazó esa ruta la cristiandad peninsular durante los largos siglos de la reconquista. La vieja contextura vital de los españoles primitivos hizo posible esa batalla; y fué en ella en la que se forjó la religiosidad hispana. En la batalla multisecular con el Islam. A lo que creo, porque esa batalla no fué una guerra santa como la que Mahoma prescribió a los musulmanes.

1. *Guerra divinal*

¿Fué aceptada la idea islámica de la guerra santa musulmana por los cristianos españoles? Es preciso distinguir en esa idea dos facetas: el deber canónico de combatir al infiel y la fe en la muerte martirial y por tanto en la salvación ultraterrena de quienes caían peleando. Esos dos aspectos de la guerra santa se hallan tan vinculados entre sí que son en verdad inseparables. Sin la convicción de que se luchaba cumpliendo un sagrado deber no habría surgido la del mágico vuelo martirial al paraíso. Castro, sin establecer tal distinción y tal enlace, afirma naturalmente que la idea de la guerra santa musulmana fué recibida por la cristiandad peninsular.

Las concepciones bélicas de los pueblos en lucha perdurable acaban siempre influyéndose recíprocamente, como su estrategia, su táctica, sus armas y sus costumbres guerreras. Por ello Castro acierta al admitir la teoría de los arabistas españoles sobre el directo o indirecto origen islámico de las Órdenes Militares de Caballería, aunque desconozca todos los ensayos peninsulares que precedieron a su fundación: cofradías de los caballeros de Monreal (1126), Uncastillo (1133), Belchite (1136) y Barbastro (1138). Y acierta asimismo al aceptar la tesis, por todos admitida, desde siempre, acerca de la imitación, por los reyes castellanos, de la práctica islamita de reservar al califa el quinto del botín; práctica a su vez enraizada en el viejo derecho predatorio romano, aunque Castro lo olvide.

Habría podido señalar otras muchas adopciones o imitaciones, por los cristianos españoles, de costumbres bélicas de sus enemigos musulmanes, costumbres por éstos adoptadas o imitadas de otros pueblos con quienes ellos habían peleado: el tornafuye, las soldadas a los hombres de guerra, las armas de fuego, etc., etc. Pero habría debido registrar también las imitaciones y adopciones de signo contrario, realizadas por los moros, de las prácticas guerreras y de las armas de los cristianos peninsulares, imitaciones que llevaron en los siglos XIII y XIV, por ejemplo, a la castellanización del reino de Granada —la señaló García Gómez— y a la recepción por los islamitas granadinos y marroquíes de ideas caballerescas sobre la honra, la traición, la fama y el amor de cuño castellano — acaba de señalarla Diego Catalán. Y habría debido parar mientes en las importantes consecuencias sociales y políticas —hablaré de ellas despacio— que acarreó a los reinos cristianos de España la necesidad de acrecentar su caballería para poder combatir con éxito la caballería musulmana.

Es seguro, sin embargo, que los cristianos españoles nunca combatieron con los mahometanos en cumplimiento de un precepto religioso parejo del que imponía a los muslimes el deber de propagar el Islam por la fuerza de la espada. Es lógico que la mozarabía llegase a contagiarse de las ideas de los musulmanes entre quienes vivía y no sorprende que San Eulogio expusiera pensamientos más o menos influídos por las concepciones islámicas sobre la guerra santa. Pero en la cristiandad del norte el contagio fué mucho más difícil.

La idea de la muerte martirial no asoma en los viejos cronicones asturleoneses —del llamado Albeldense, de Alfonso III, de Sampiro— ni en las historias latinas de los reinos de León y Castilla, de los siglos XII y XIII —la llamada *Historia Silense*, la crónica de Pelayo de Oviedo, la *Crónica Najerense*, la *Historia Roderici*, la *Historia Compostellana*, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy y *De Rebus Hispaniae*, de Ximénez de Rada—, ni en los *Anales* de los siglos X al XIII, ni en el *Cantar de Mio Cid*, ni en la *Crónica de la población de Ávila*, todos, sin excepción, atronados por los ecos de la guerra entre sarracenos y cristianos. De dos grupos de

noticias que algunas de esas fuentes nos procuran podemos incluso deducir que, a lo largo de mucho siglos, no creyeron en León y Castilla en la guerra martirial las gentes que luchaban contra los musulmanes.

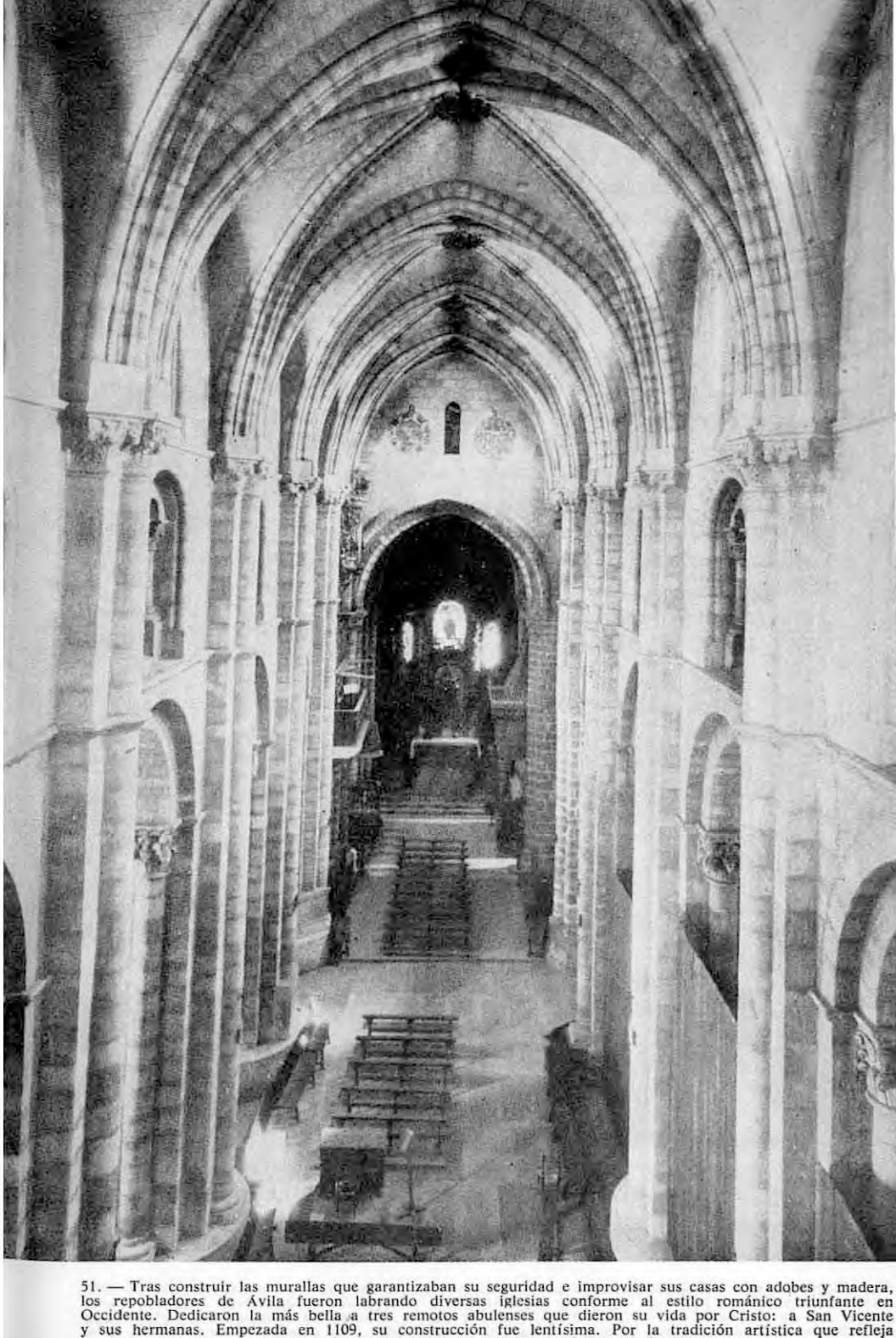
El *Cantar de Mio Cid* presenta a Rodrigo diciendo a sus guerreros en la noche que precedió a su lucha con los moros a las puertas de Valencia: "Armaos antes que aclare el día, el obispo don Jerónimo nos dará la absolución y nos dirá una misa." Y poco después escribe:

> A los mediados gallos, — antes de la mañana,
> el obispo don Jerome — la missa les cantava;
> la missa dicha — grant sultura les dava:
> "'El que aquí muriere — lidiando de cara,
> préndol yo los pecados, — e Dios le abrá el alma."

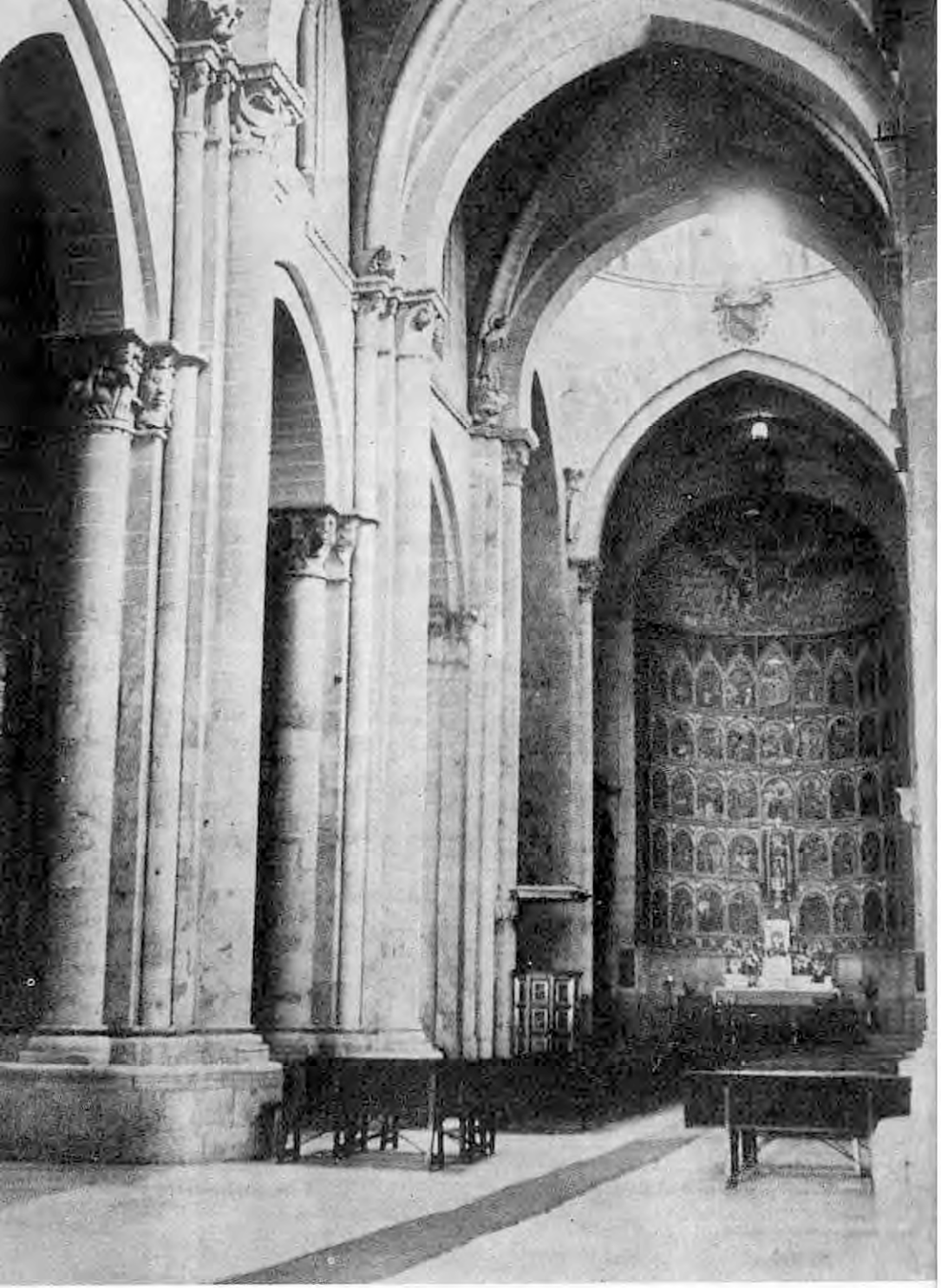
Según el juglar fronterizo de Medinaceli, para ganar el cielo en el combate no bastaba con morir peleando, era preciso ir a la batalla con los pecados perdonados por el representante del Altísimo.

Durante una campaña de Alfonso VII el Emperador por tierras de Jaén, algunas huestes de la frontera pasaron el Guadalquivir para continuar sus depredaciones; pero sobrevino una crecida del gran río, no pudieron atravesarlo de nuevo, se acercaban las fuerzas almorávides y como el ejército cristiano no pudiese socorrerlos, sus caudillos les gritaron: "Confesad vuestros pecados unos a otros, orad, comulgad del pan bendito que tenéis con vosotros y Dios se compadecerá de vuestras almas." ¿Ante este suceso, referido en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, cabe suponer que a mediados del siglo XII creían los castellanos que al morir peleando con los moros alcanzaban la gloria martirial?

No mucho después, Munio Alfonso, al frente de las milicias de Toledo, Ávila y Segovia, regresaba de una campaña en tierras cordobesas cuando vió que llegaban a atacarlos los emires almorávides de Córdoba y Sevilla. Los cristianos se fortificaron en la Mota de Montiel, se arrodillaron, hicieron oración, su caudillo los exhortó a la lucha: "Ved —dijo— que nadie de vosotros muera volviendo las espaldas, porque es mejor que muramos todos en un solo lugar que dispersos aquí y acullá." Les recordó los triunfos que habían conseguido en otras ocasiones, con la ayuda divina: "Tan fácil es a Dios —exclamó— hacer perecer a muchos en manos de pocos como a pocos en manos de muchos." "¡Hágase la voluntad del cielo!", concluyó; comulgaron todos; se lanzaron a la lucha y con la ayuda divinal lograron vencer y matar a "Abenceta" y a "Azuell". Ninguna ocasión más propicia podía presentarse a un caudillo castellano para haber alentado a sus huestes con la promesa de la muerte martirial; y sin embargo ni una alusión



51. — Tras construir las murallas que garantizaban su seguridad e improvisar sus casas con adobes y madera, los repobladores de Ávila fueron labrando diversas iglesias conforme al estilo románico triunfante en Occidente. Dedicaron la más bella a tres remotos abulenses que dieron su vida por Cristo: a San Vicente y sus hermanas. Empezada en 1109, su construcción fue lentísima. Por la tradición artística que refleja es lo más occidental de las iglesias románicas de Castilla.



52. — Segovia, Ávila y Salamanca fueron pobladas para defender los pasos de las sierras que permiten entrar desde el Tajo en la meseta superior, y para asegurar la vuelta a la vida de la zona situada al sur del Duero. Las tres hubieron de vivir un siglo en pie de guerra. Mientras se construía esa vieja catedral románica, enfrentó a los moros la milicia salmantina en que todos eran caudillos de sus cabezas, como dijeron una vez al sultán almorávide.

a ella asomó a los labios del glorioso "Príncipe de la milicia toledana".

Décadas más tarde "fueron gran pieça de caualleros de Auila... e corrieron a Seuilla. E Aueyaco passó entonçes de allende del mar... e vino en pos ellos... e alcançolos Aueyaco e non los pudie endurar, e alçáronse a unas cabeças que y estauan e alli se defendieron fasta que anocheció; e Aueyaco çercó aquellas cabeças en derredor e belolas y toda la noche, assi que todos cuydaron y morir... E otro dia de mañana oyeron sus missas e fablaron su penitençia e armáronse e subieron en sus cauallos, e Sancho Ximeno el adalid que era buen agorador acauado, cató las aues e entendió en ellas que los moros serien vençidos, e mataron muchos dellos e fizieron grandes ganançias." Los caballeros abulenses, mis abuelos, cercados por las huestes almohades y en peligro de muerte, en vez de pensar en que Dios les llevaría al paraíso si morían, se dispusieron piadosamente a la batalla, como siempre, y, tras consultar a las aves sobre su próximo destino, se lanzaron confiados a la lucha. Confiados, no en el premio martirial que habrían aguardado de haber estado contagiados de las ideas islámicas sobre la guerra santa, sino en la ayuda del Altísimo y en la buena ventura que los agüeros les brindaban. Relata estos sucesos, en que se muestra la habitual conjunción caballeresca entre piedad y magia, la *Crónica de la población de Ávila* escrita a comienzos del reinado del Rey Sabio.

Cuando han llegado a nosotros los relatos pormenorizados de alguna gran batalla, en ellos se refiere que en la noche anterior al encuentro todo el ejército cristiano confesaba sus pecados y recibía el cuerpo del Señor para disponerse a la pelea y a la muerte. Eso hicieron castellanos, aragoneses y navarros en vísperas de la jornada de las Navas (1212), según refieren la *Crónica de los reyes de Castilla*, Ximénez de Rada en su *De rebus Hispaniae* y Alfonso el Sabio en la *Crónica General*.

Y tan poco creían en la santificación martirial de su muerte en la batalla contra el moro, que Alfonso XI, en la mañana que precedió a la jornada del Salado, arrodillado delante del arzobispo de Toledo don Gil de Albornoz, prometió públicamente apartarse del pecado y enmendar su vida; es decir, prometió separarse de doña Leonor de Guzmán, su muy amada favorita. Lo refirió el prelado al Papa y al obispo de Frascati y conocemos hoy la oración del soberano gracias al texto publicado por Diego Catalán.

En un pasaje de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* donde se narra la muerte a manos de los moros del *Princeps Militiae Toletanae*, Munio Alfonso, el cronista —de la segunda mitad del siglo XII— refiere que Dios le dejó perecer en la batalla, a fin de castigar el gran pecado que había

cometido al matar a su hija sorprendida yaciendo con un joven. Para los guerreros de la frontera de Castilla que peleaban sin descanso contra los islamitas, el gran Munio Alfonso no fué recompensado con la muerte martirial por el Todopoderoso; para ellos caer combatiendo frente a los enemigos de su fe era un castigo y no un premio del Altísimo. Y como castigo tuvieron siempre los cristianos sus grandes fracasos militares —a la cólera divina atribuyeron: Alfonso III, la conquista musulmana; Sampiro, la rota de Valdejunquera; el Seudo Silense, los terribles desastres de los días de Almanzor; la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el fracaso de Coria y otras varias derrotas; y la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, el vencimiento de Alarcos.

¿Se generalizó luego la idea de que santificaba la muerte en la batalla contra el moro? Castro alega el testimonio de Ximénez de Rada, de Alfonso el Sabio y de Don Juan Manuel para sostener que la concepción islámica de la guerra santa triunfó entre los cristianos. Pero Castro, en lugar de citar las auténticas palabras del Toledano reproduce las de una traducción adobada de su *Rerum in Hispania gestarum Chronicon* y mutila después el pasaje de la Crónica General.

En la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) hubo al comienzo un instante difícil. Ximénez de Rada refiere así las palabras que cruzó entonces con el rey Alfonso VIII: "Aldephonsus nobilis, videns... quosdam plebeia vilitate quid deceat non curare, dixit omnibus audientibus pontifici Toledano: 'Archiepiscope ego et vos hic moriamur.' Qui respondit ei: 'Nequaquam immo hic praeualebitis inimicis.'" Y cuenta después que, ante el curso desfavorable de la lucha, el rey volvió a decirle: "'Hic Archiepiscope moriamur, tales enim in tali articulo mors non dedecet.' Et ille: 'Si Deo placet corona victoriae, non mors insistat: Sin autem aliter Deo placuerit, vobis commori omnes communiter sumus parati.' In ius autem omnibus (testificor coram Deo) nobilis Rex non mutauit vultum, nec gestum."

Los redactores de la Crónica General alfonsí se limitaron a traducir así al Toledano: Durante el primer momento de peligro, "el muy noble rey don Alffonsso... dixo all arçobispo... oyendolo todos: 'arçobispo, yo et uos aqui morremos'. Et respondiol essa ora ell arçobispo: 'sennor, fiemos en Dios, et mejor sera; ca nos podremos mas que nuestros enemigos, et uos los uençredes oy". Y cuando el rey quiso meterse en la batalla y le aconsejaron que guardase el regimiento de la hueste: "Estonçes dixo el noble rey de cabo al arçobispo: 'arçobispo, aqui mueramos, ca tal muerte conuiene a nos, et tomarla en tal articulo et en tal angostura por la ley de Cristo: et mueramos en el.' Respondio ell arçobispo: 'sennor, si a Dios plaze esso, corona nos uiene de victoria, esto es de uençer nos: et non de muerte nin morir, mas ueuir; pero si de otra guisa ploguiere a Dios, todos comunalmientre somos parados pora morir conuusco, et esto ante todos lo testigo yo, pora ante Dios."

No creo que nadie pueda ver en estos diálogos la menor alusión a la muerte martirial de los cristianos en la lucha contra el moro. Es muy dudoso que aludiera a ella el poco escrupuloso traductor del Toledano —desfigura de tal manera el relato del Arzobispo que en ningún caso puede suponerse a éste traduciéndose a sí mismo—, pues la frase que pone en labios de don Rodrigo: "Señor, si a morir fuere, todos seran conuusco al paraiso" puede referirse al estado de gracia en que se hallaban después de haber confesado y comulgado. Y otro tanto puede decirse de las palabras que la Crónica General atribuye a Garci Pérez de Vargas en el levantamiento del sitio de Martos.

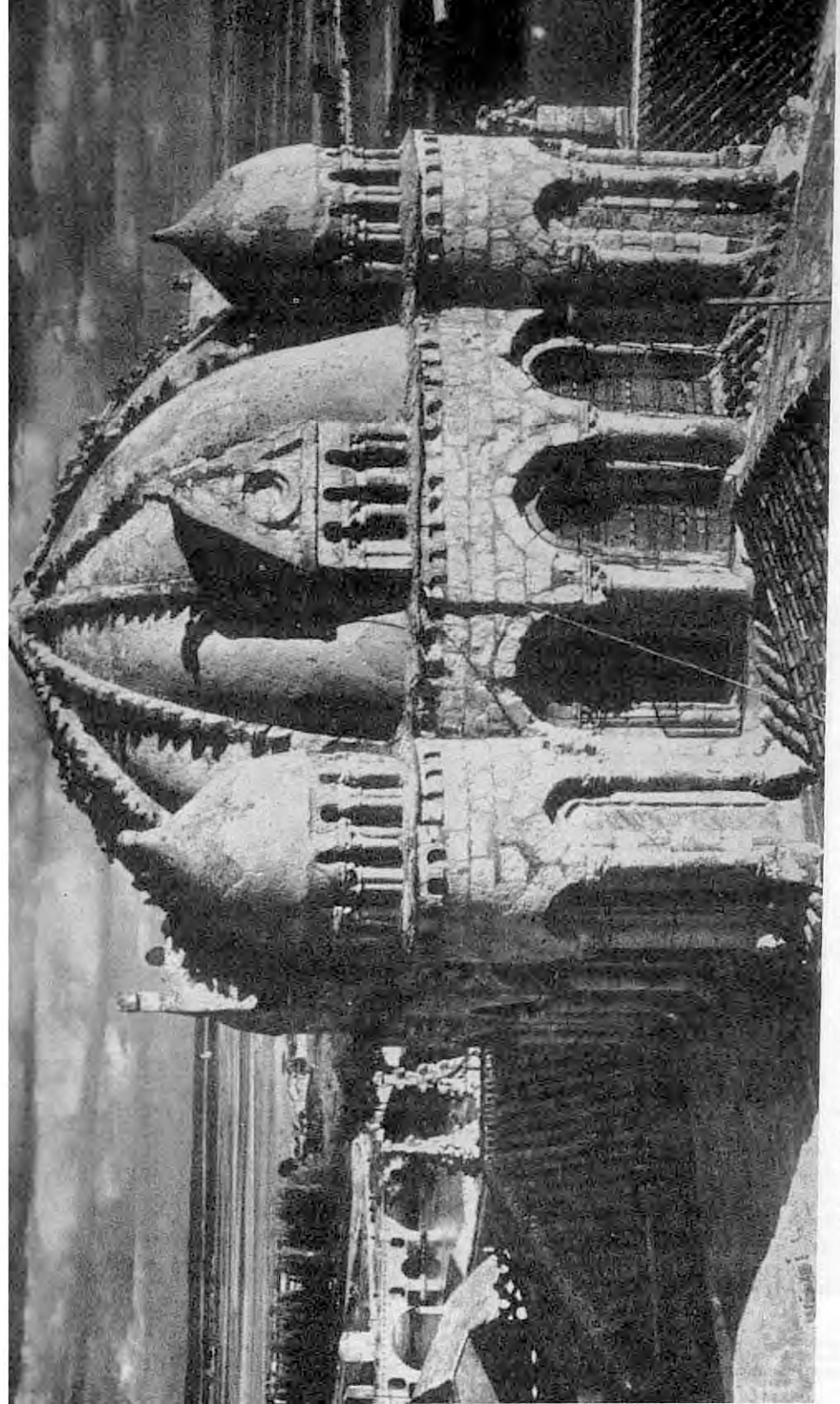
Y Diego Catalán Menéndez-Pidal ha señalado cómo Castro ha deducido la recepción de la idea martirial mahometana en el *Libro de los Estados*: "De una cita fragmentaria del razonamiento de don Juan Manuel." Dice éste en verdad: "Non debedes creer que todos los que mueren en la guerra de los moros son mártires nin sanctos; ca los que allá van robando et forzando las mujeres et faciendo muchos pecados et muy malos, et mueren en aquella tierra, nin aun los que van solamente por ganar algo de los moros ó por dineros que les dan ó por ganar fama en el mundo, et non por entencion derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los cristianos, estos, aunque mueran, Dios que sabe las cosas escondidas, sabe lo que ha de seer de estos tales; ca muchos pecadores han tal dolor de sus pecados á la hora de la su muerte, que les ha Dios merced et los salva... et aun de los pecadores que mueren et los matan los moros, muy mejor speranza deben haber de su salvacion que de los otros pecadores que non mueren en la guerra de los moros; lo cierto es que todos los que van á la guerra de los moros et van en verdadera penitencia et con derecha entencion, toviendo que pues Señor Jesucristo murió por redimir los pecadores, que es de buena ventura si él muere en defendimiento et ensalzamiento de la sancta fe católica; et los que así mueren sin dubda ninguna son sanctos et derechos mártires, et non han ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman; et aunque non mueran por armas, si tal vida pasan en la guerra de los moros, aunque por armas non mueran, la laceria et los trabajos et el miedo et los peligros et la buena entencion et la buena voluntad los facen mártires; ca si quier

el sancto et el bienaventurado rey don Fernando, abuelo de don Johan, aquel mio amigo, cierto es que en su vida fué sancto et fizo muchos miraglos, et como quiera que por armas non murió, tanto afan et tanta laceria tomó en servicio de Dios, et tantos buenos fechos acabó, que bien le deben tener por mártir et por sancto por las sus buenas obras, et por la su buena entencion que habia, siempre venció et acabó cuanto quiso. Et todos los que con esta entencion van contra los moros, siempre vencen et son bienandantes, et aunque los moros los maten, siempre ellos fincan vencedores."

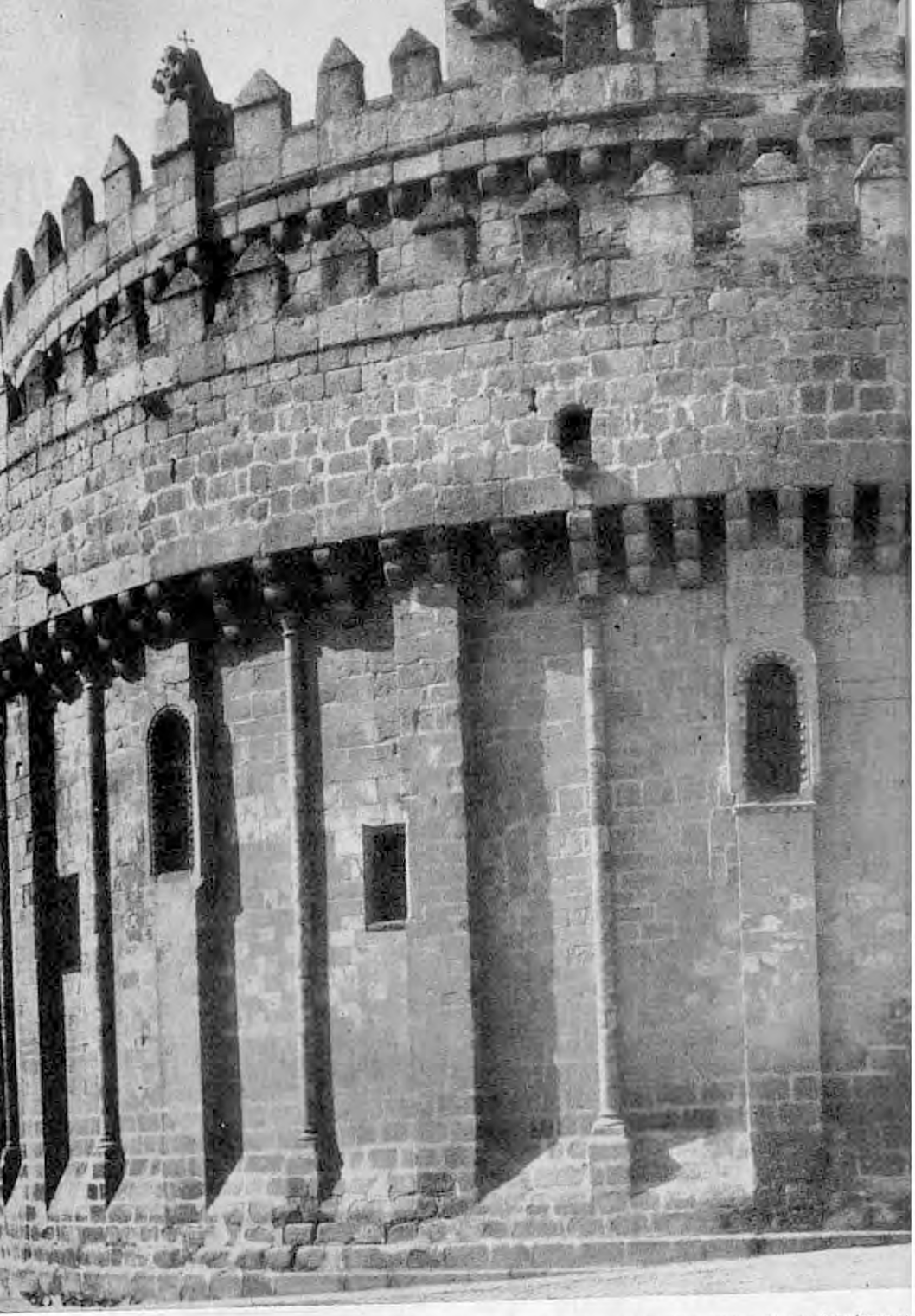
Me parece difícil de avenir la tajante tesis islámica que convertía en mártires a cuantos morían peleando contra los enemigos del Islam, cualquiera que fuese su conducta antes y en la guerra, y sólo a los que en ella perecían, con las ideas de don Juan Manuel, para quien sólo se santificaban en la lucha contra el moro los que caían en verdadera penitencia; se santificaban como ellos los que en ella sufrían lacerías y trabajos y peligros aunque no muriesen combatiendo; y los pecadores únicamente podían tener mejor esperanza de perdón si sucumbían en la batalla que si morían fuera de ella. Como Diego Catalán señala con razón, el nieto de San Fernando intentaba poner los puntos sobre las íes frente a la errónea fe en la muerte martirial de los combatientes que caían peleando contra el moro. No; ni Ximénez de Rada, ni Alfonso el Sabio, ni don Juan Manuel creían en la muerte martirial de quienes sucumbían luchando contra los musulmanes. Tal vez acabaron creyendo en ella algunos cristianos menos cultos. No se habría alzado contra tal error, en el *Libro de los Estados*, el nieto de San Fernando, si no hubiera aparecido entre el pueblo de su tiempo. Pero esa fe —también creía en la muerte martirial el despensero de Joinville, cronista de San Luis, como Castro recuerda— estaba contradicha —como en Francia— por la clerecía y por los grandes; recordemos cómo en la batalla del Salado (1340) a la que asistió don Juan Manuel, del rey abajo todos se prepararon a morir en gracia de Dios y recibiéndole en su pecho; porque no creían, claro está, en las consejas, aceptadas tal vez por algunas gentes de la frontera, en diario contacto pugnaz con los mahometanos.

La idea islamita de que la muerte en batalla equivalía a la muerte santificante del martirio también prendió en Francia. En las Historias del obispo Glaver y en la *Chanson de Roland* se registra más de una vez; y Castro no se ha aventurado a deducir de tal registro ningún corolario sobre la aceptación más allá del Pirineo de las concepciones muslimes sobre la guerra santa.

Para que hubiese triunfado la fe en la muerte martirial habría sido



53. — Cúpula de la catedral románica de Zamora (1151-1174). Se descubren en ella influencias orientales. Zamora fue repoblada por mozárabes toledanos, pero en el siglo IX. Ningún testimonio atestigua influencias de Al-Andalus durante el siglo XII en tierras zamoranas. La cúpula recuerda construcciones de la cristiandad oriental. ¿La edificaría algún artista del Oriente cristiano, viajero o emigrante en España?



54. — Las ciudades cristianas nacidas o restauradas en la guerra contra el moro eran a la par fortalezas y templos. En ninguna se muestra más clara que en Ávila tal síntesis. He ahí el ábside de la catedral abulense — el Cimorro (siglo XII). Almenado y defendido por un rosario de matacanes y troneras, constituye el torreón más fuerte del recinto murado. Se afirmaba sí el cristianismo militante y la religiosidad vasallática de los españoles.

preciso que las minorías cultas del país hubiesen aceptado la idea básica de la santidad de su guerra contra el moro; es decir, de que combatían por cumplir un precepto religioso, como luchaban los muslimes. Y esa idea no fué nunca recibida por la cristiandad peninsular. Desde los días iniciales de la Reconquista hasta sus postrimerías, los cristianos tuvieron conciencia de que luchaban por la recuperación del solar nacional, que los islamitas detentaban.

El llamado Albeldense escribió: "Los sarracenos ocupan España y se apoderan del reino de los godos, que hasta hoy en parte poseen. Con ellos combaten a diario, día y noche, los cristianos. Pero no han podido tomarles España por entero." Y en el siglo XIV don Juan Manuel dijo: "Ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá, fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas."

Pero la reconquista del solar nacional implicaba la guerra contra el enemigo de Cristo y de su Iglesia y ello daba matiz religioso a la contienda. Se combatía de continuo invocando el auxilio divinal y confiando en él.

Para obtener la celestial ayuda se imploraba al Altísimo antes de la batalla. Así se relata en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* la preparación de las milicias de Toledo, Ávila y Segovia para enfrentar a los emires almorávides de Córdoba y Sevilla: "Todos arrodillados, se dirigieron al Señor diciéndole: "Oh Jesús Nazareno que por nosotros fuiste crucificado y por nosotros derramaste tu sangre, he aquí a los almorávides y a los islamitas de España, enemigos tuyos y nuestros, reunidos contra nosotros para perdernos; compadécete y sálvanos. Oh magna Virgen entre las vírgenes, intercede por nosotros cerca de tu hijo Nuestro Señor Jesucristo; si nos librases (del peligro), de todo lo que nos diste o nos dieres daremos el diezmo a tu iglesia de Toledo. Santiago, apóstol de Cristo, defiéndenos en la batalla para que no perezcamos en el tremendo desafío *—judicio—* de los sarracenos."

Ni siquiera era lícito enorgullecerse con el triunfo conseguido; Dios castigaba tal engreimiento. El autor de la *Crónica latina de los reyes de Castilla* explica así la peste que diezmó a los cristianos durante el asedio de Úbeda que siguió a la victoria de las Navas de Tolosa: "Occulta quidem sunt iudicia dei. Ffortase aliquid elatonis et superbie contraxerunt xpiani ex uictoria supradicti belli cum soli deo non sibi atribuere debuissent."

Y para agradecer a Dios el favor recibido, se cantaba el *Te Deum laudamus* en el mismo campo de batalla — por Ximénez de Rada sabe-

mos que así se hizo después de la victoria de las Navas de Tolosa; al regresar de la campaña se daban gracias al Altísimo en la iglesia matriz de la ciudad de donde la hueste había partido; y se alababa a Nuestro Señor con palabras como estas que Alfonso VII pronunció en Toledo al conocer la victoria de Munio Alfonso y de las milicias concejiles sobre los "reyes" de Córdoba y Sevilla: "Benedictus sit Dominus Deus omnium creator, terribilis et fortis, iustus et misericors, qui solus est rex bonus, solus praestans, solus iustus, omnipotens et aeternus, qui vos liberavit de gladio istorum regum."

Los musulmanes eran a la par enemigos de Cristo y suyos — recordemos la oración de las milicias toledanas, abulenses y segovianas antes de pelear con los emires de Sevilla y de Córdoba: *O Ihesu Nazarene... ecce Moabites et Agareni, inimici tui et nostri.* Sólo era posible vencer con la ayuda de Dios, que daba victorias y derrotas a su grado, en premio o en castigo. Era preciso implorarle, *flexibus genibus,* antes de pelear; e implorar también a María, a quien se atribuía el botín alcanzado — recordemos la oferta a la Virgen del diezmo *ex omnibus quae nobis dedisti aut dederis*; y a Santiago, *Miles Christi.* Si la guerra contra el moro no era una guerra santa equiparable a la que obligaba a los mahometanos, con exactitud la calificó don Alonso de Cartagena de guerra "divinal", en texto que Castro ha sido el primero en destacar.

El calificativo me parece preciso y exacto. Ni guerra santa como la entienden todavía los muslimes, ni cruzada como la entendió la cristiandad occidental durante los siglos XI al XIII. Porque si no se realizó en cumplimiento de un precepto canónico, como la guerra santa islámica, tampoco se llevó a cabo con fines religiosos, como se acometieron las cruzadas. Ni se luchó porque Dios lo ordenara, ni sólo para la mayor honra y gloria de Dios. Ni se buscó la extensión de un credo religioso por la espada, ni la pura batalla contra pueblos de fe diferente. Guerra divinal porque no puede equipararse sin embargo con las otras contiendas que conoció Europa durante el Medioevo.

Durante siglos, la lucha contra los islamitas españoles no fué una empresa de minorías señoriales, como fueron a la sazón las más de las guerras en la Europa de Occidente, sino que constituyó una tarea nacional en la que participaban las masas populares. Y no se peleó por intereses dinásticos, por apetitos o ambiciones comarcanos o por odios o sañas familiares, como se combatió allende el Pirineo, sino por la libertad del reino y de la Iglesia.

No se luchaba por mandato divino pero se batallaba por el Altísimo tanto como por la reconquista y por la libertad del solar nacional. Los guerreros cristianos no peleaban en cumplimiento de un precepto religioso ni confiados en la muerte martirial, pero luchaban con los enemigos de su Dios. Para defender su libertad y su vida y las de sus mujeres y sus hijos, tanto como para salvaguardar la libre práctica de su religión en sus iglesias y en su hogar. Y tanto para ganar la vieja tierra hispana, hacía siglos conquistada por los infieles sarracenos, como para llevar la fe de Cristo hasta las fronteras extremas de la patria irredenta.

La guerra divinal constituyó una fuerza histórica de enorme eficacia en la forja de la sensibilidad religiosa española medieval y, por ende, en la forja de la pura españolía; una fuerza que nunca les habría brindado la auténtica aceptación de la idea islámica de la guerra santa. La diferente intensidad y duración del carácter divinal de sus empresas bélicas contribuyó incluso a diferenciar y a matizar las diversas regiones de España. Porque Galicia quedó casi alejada de ella desde fines del siglo IX y porque Cataluña, a partir del siglo XI, primero simultaneó con la guerra divinal muchas contiendas humanales allende el Pirineo y, desde las Vísperas Sicilianas, vertió todo su activismo en empresas de mera proyección cisceleste, no obstante el hispanismo radical de Cataluña y de Galicia, no tuvieron la misma sensibilidad religiosa que la España central. Iremos viendo cómo lo divinal de la contienda influyó de modo decisivo en la cristalización de la forma hispánica de vida.

2. *Temor de Dios*

Pudo acometerse esa guerra "divinal" porque los españoles del septentrión se sintieron firmes en la cristiana concepción energética de la Divinidad, alzada sobre el temor de Dios y la confianza en Su auxilio permanente. Lo divinal de la contienda afianzó luego esas dos raíces de la religiosidad peninsular. Para los cristianos de la cuna cántrabro-astur de España y de las marcas de esa zona germinal de lo español —Galicia y Vasconia— Dios estaba con ellos en todos los instantes de su vida, dirigiéndolos, alentándolos, sosteniéndolos, impulsándolos.

Importa llamar la atención sobre el error de Castro al declarar singularidades del Islam doctrinas que aparecen antes en el cristianismo. Esa tesis le induce a atribuir a influencias islámicas posturas cristianas de los peninsulares enlazadas con la tradición religiosa de la cristiandad. No sólo para los musulmanes "es Dios el hacedor de las más mínimas cosas

que realizamos y que acontecen", como Castro quiere. Jesús declaró que el Todopoderoso cuidaba hasta de los lirios del campo (San Mateo, VI, 26 y San Lucas XV, 24). San Pablo dijo a los atenienses que el Dios desconocido estaba dando "a todos la vida y el aliento y todas las cosas", "dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos", añadió. En su Epístola a Timoteo el mismo San Pablo escribió que Dios dignificaba todas las cosas. En la dirigida a los filipenses declara: "Dios es el que obra en vosotros por un efecto de su buena voluntad no sólo el querer sino el ejecutar." En la enviada a los corintios registra el cuidado de Dios hasta por las cosas viles. Y esa doctrina de eterna creación fué recogida y desenvuelta por los Padres de la Iglesia y se derramó jubilosa hasta la religiosidad popular: los cristianos han creído siempre que "no se mueve la hoja del árbol sin la voluntad del Señor". Antes que en el Islam y como en el Islam, en el cristianismo, lo máximo y lo mínimo se halló sostenido y visitado por el Todopoderoso.

En la primera mitad del siglo XIII Berceo puso en labios de Santo Domingo de Silos esta oración:

> Tu goujernas las uestias por domar e domadas,
> das çeuo alas aues menudas e granadas,
> Por Ti crian las mjesses, fazes las espigadas,
> Tu ceuas las lonbrizes que yazen soterradas.

Esa fe en la acción decisiva de la divina voluntad triunfó de continuo a lo largo de la historia medieval de la cristiandad peninsular. Su azarosa pugna con el Islam arraigó tal creencia en las minorías y las masas de los distintos reinos cristianos españoles. Dios cambiaba la suerte de las armas y el curso de la vida de los hombres, según juicios inescrutables pero definitivos. De sus justas decisiones dependía cada hora el hilo del destino.

Castro niega que en el Islam cuenten las causas segundas porque Alá, en su eterno crear, es la causa primera de todo. Pero basta leer cualquier crónica hispano-árabe para advertir su error al juzgar a los musulmanes españoles penetrados de esa idea.

Si los cristianos atribuían al favor o a la ira de Dios triunfos y desastres, los muslimes de Al-Ándalus refirieron muchas veces con placer las maniobras estratégicas o tácticas que les dieron la victoria, y con frecuencia explicaron sus derrotas por traiciones o errores humanos. Y en las páginas de sus crónicas e historias se registran, con puros acentos de occidentalidad, crisis dinásticas, carreras políticas, medros, caídas..., Historiadores y cronistas musulmanes descubren los cálculos racionales y las emociones y pasiones de los hombres —audacias, ambiciones, flaquezas, heroísmos, apetitos, temores, amores, sañas— y el error, el acierto o el azar que decidieron de la suerte de la comunidad y de la suerte de los individuos.

Los cristianos combatieron invocando de continuo el auxilio celestial y en él confiados: "Spes nostra Xpistus est", hizo ya decir a Pelayo en Covadonga, su nieto el rey cronista Alfonso III. "Protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defecit et eclesie Domini in majus et melius crescit", escribió el autor de la *Crónica Profética*. "Adjuvante Deo", ganó Ramiro II la batalla de Simancas, según los *Anales Castellanos I^os^*. "Dei miserationi" levantaron cabeza los cristianos después que la muerte de Almanzor les liberó de su terrible espada, se lee en la llamada *Historia Silense*. "Divina opitulante clementia", venció el Cid en Cuarte a los almorávides, se dice en la *Historia Roderici*. "Uirtute domini nostri Ihesu Christi" fueron vencidos los almohades en las Navas, según la *Crónica latina de los reyes de Castilla*.
del Altísimo las victorias cristianas. Otro tanto pensaban los juglares y los cronistas laicos. Muchas veces descubre su fe en el auxilio divinal el

Y no sólo los clérigos autores de estas crónicas atribuían a la ayuda cantor del Cid. Hace exclamar a éste al enviar a Castilla a Alvar Fáñez de Minaya después de la toma de Alcocer: "Dios nos valio — e vençiemos la lid." Por su cuenta escribe más tarde:

> Ayudól el Criador, — el señor que es en çielo.
> Él con todo esto — priso a Murviedro;
> ya vidíe Mio Çid — que Dios le iva valiendo.

Y cuando refiere el diálogo de Rodrigo y Jimena tras la gran victoria ante las torres de Valencia, hace decir al Campeador: "Esto Dios lo quiso con todos los sos santos."

Y en la caballeresca *Crónica de la repoblación de Ávila* se lee, por ejemplo: "Quando el miramamolín vino a zercar a Talauera e se mouió dende e vino a Escalona, el rrey don Alfonso que estaua en el rreal sobre Bayuela embio a don Yagüe adalid de Auila e diez caualleros con él que fuesen tomar lengua de los moros. E quando fueron çerca del porteçuelo de Paredes dexó don Yagüe el adalid la otra compaña e subió a la atalaya, e en legando suso afrontose con doze caualleros de moros e començaron de ferir en él e él defenderse quanto pudie, e en esto estando legaron los otros compañeros e ayudolos Dios en guisa que mataron los siete de los moros e prissieron los otros çinco; en tal guissa aduxeron lengua al

rrey don Alfonso, pero escapó ende don Yagüe el adalid con nueve golpes."

Queda probado que los cristianos juzgaron castigos del Altísimo sus grandes fracasos militares; la derrota de Valdejunquera, los desastres de los días de Almanzor, la humillante jornada de Alarcos fueron atribuídos por Sampiro, el Seudo Silense y la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, a la cólera divina. Cuando se cambiaba la suerte de las armas por un feliz azar, pasaban a la cuenta de la Providencia el trueque inesperado; por enviado de Dios tuvieron al pastor o "conejero" que en las angustiosas vísperas de la batalla de Las Navas de Tolosa señaló a los cristianos el paso por donde podían ascender a la montaña sin ser molestados por la hueste almohade. A la ira del Eterno achacaban incluso sus querellas intestinas y los actos iniciales en que cifraban las causas de sus males; el autor de la *Crónica latina de los reyes de Castilla* juzga castigo celestial por los pecados de la comunidad la división del reino por Alfonso VII entre sus hijos Sancho y Fernando.

Aunque naturalmente los islamitas no dudaban de la intervención decisiva de Alá en el curso de su vida, consta que cronistas musulmanes, andaluces o marroquíes, explicaron con frecuencia las derrotas de los suyos como resultado de traiciones. A traiciones atribuyeron: el desastre de Zamora (901), Al-Razi; la rota de Simancas (939), el *Ajbar Machmu'a*; el fracaso de Santarén (1134), Al-Marraquxi; y la derrota del 'Uqab (Las Navas, 1212), el Anónimo de Copenhague, es decir el *Bayan al-Mugrib*, y otros no pocos textos.

Con frecuencia también descargaron la culpa de sus desastres en la cobardía de algunos jeques o de algunos contingentes: Así explicaron: Sahib al-Sala el fracaso del sultán Abu Ya'qub ante Huete; e Ibn 'Idari, la conquista de Silves por Alfonso Enríquez, la de Almenara por Alfonso VIII y otras muchas derrotas almohades.

A veces atribuyeron su vencimiento a enfermedades o accidentes naturales. Y en ocasiones ora se detuvieron a referir anécdotas que, o no rimaban con un gran fervor religioso, o descubrían su fe en la auténtica acción de los humanos errores y de los humanos aciertos en el curso de la guerra y de la vida.

En lo más recio de la jornada de Zalaca, Al-Mu'tamid redactó estos dos versos dirigidos a uno de sus hijos, enfermo en Sevilla:

"Ô Abu Haxim, les tranchants des sabres m'ont tailladél Et pourtant j'ai su résister en cet enfer ardentl"

"Je me rappelle ta chère petite personne parmi ces tourbillons de poussière et c'est ce souvenir qui m'empêche de fuir."

Y Al-Himyari que recoge esta noticia —comparemos el pensamiento de Al-Mu'tamid en Zalaca con el de Alfonso VIII en Las Navas— traza un relato enteramente occidental de la batalla.

Otro tanto hizo Ibn Alkama al referir la victoria del Cid ante los muros de Valencia. Alá no juega ningún papel en el combate cuyo proceso se explica por vías de razón. Cuenta después, que Yusuf ibn Taxufin se irritó contra el jefe del ejército vencido, sobrino suyo, porque atribuía la derrota a su falta de energía y a su abandono apresurado del campo de la lucha. "Le neveu du monarque —añade el cronista hispano-musulmán— voyant son oncle persister dans sa rancune contre lui et les généreaux qui l'accompagnaient chercha à se concilier sa bienveillance et attribua son échec à a la Providence et à un arrêt prédestiné de Dieu." Huelgan los comentarios sobre el interesado endoso a Alá de la responsabilidad del vencimiento y sobre la falta de fe de Ibn Alkama en ella.

Para celebrar la victoria almohade sobre las milicias abulenses se celebró una adulatoria justa poética en Sevilla ante el califa almohade. Según Sahib al-Sala uno de los oradores "atribuyó esta gran victoria y excelente nueva al jaque Abu Hafs, pues a su presencia fué debida la derrota de los infieles y merced a sus planes exaltó Dios su religión". Huelgan también los comentarios.

En un día "de estrellas aciagas" combatieron los almohades en Las Navas según el "parte oficial" del desastre, reproducido por Ibn 'Idari en *Al-Bayan al-Mugrib*. Como el sobrino de Yusuf ibn Taxufin después de su derrota por el Cid, Ibn 'Ayyas endosó la del 'Uqab a la voluntad del Clemente y el Misericordioso.

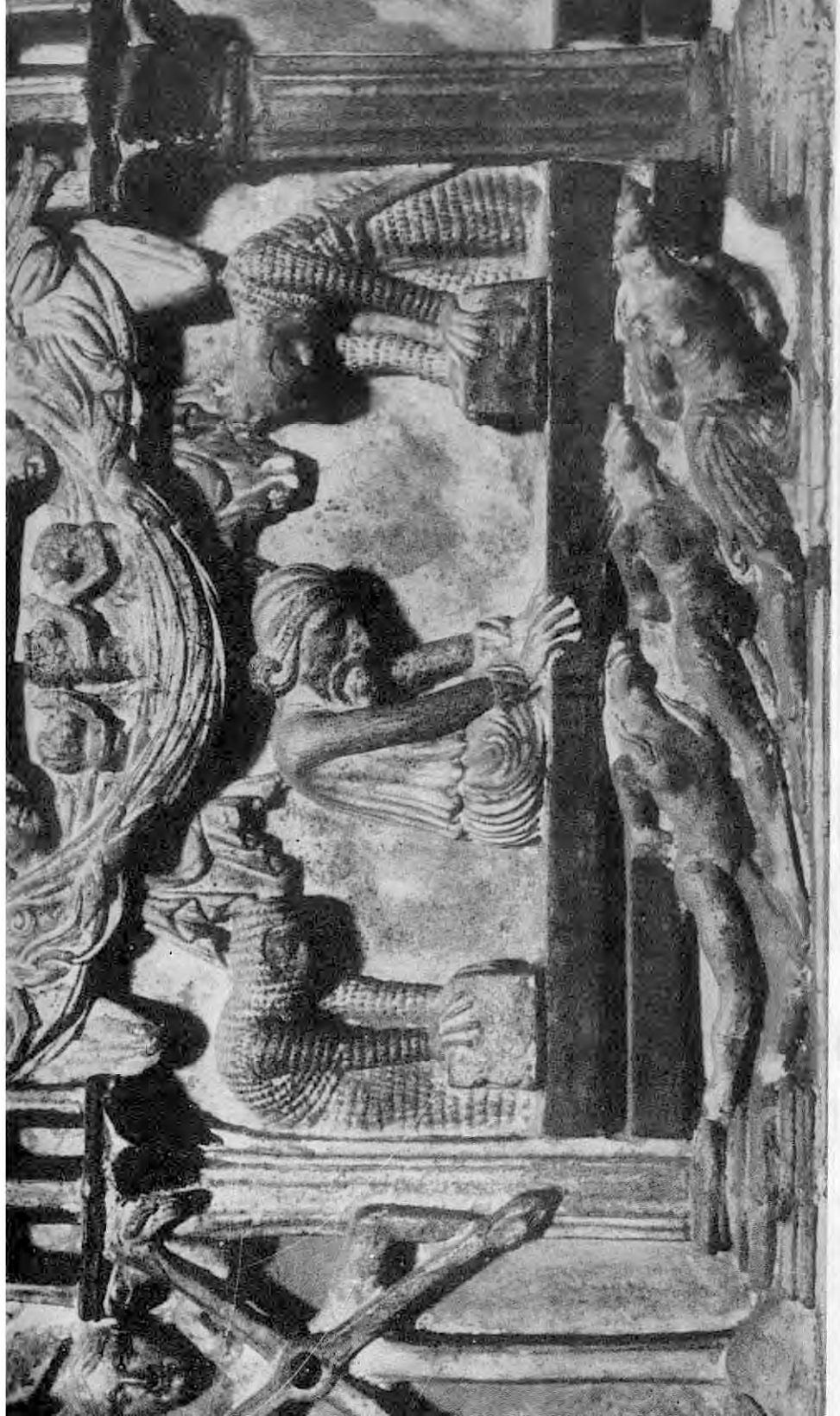
Ningún desastre fué sin embargo atribuído por los historiadores islamitas a la cólera de Alá por los pecados de los hombres.

Me sería fácil alegar otros numerosos testimonios narrativos y documentales en prueba de que los cristianos españoles parecían fiar de continuo en la divina voluntad y parecían atribuirle acción decisiva en su vida de todas las horas; y no me sería difícil acumular nuevos testimonios para demostrar cómo los islamitas de Al-Ándalus descubrían a cada paso su confianza en su propio esfuerzo y en su propia conducta. Los últimos eran hispanos de raza y por tanto occidentales de temperamento y, en consecuencia, echaban agua al vino de la teorética religiosa del Islam y discurrían con frecuencia como los otros hombres de Occidente. Y se hallaban los cristianos en tan angustiosa situación que, no obstante su occidentalidad, sólo a las fuerzas celestiales podían confiar para salir de aprietos. Esa zozobra les suscitó un vivacísimo temor de Dios.

Las dos supercherías que atribuyeron poderes curativos a los reyes Capetos y a los soberanos normados de Inglaterra, con fines políticos, llevan a Castro a afirmar: "Francia e Inglaterra iniciaban su vida ancladas en intereses humanos." La conclusión es desmesurada e inexacto el contraste que con ella quiere establecer entre lo hispano y lo occidental de allende el Pirineo. Al dotar de poderes taumatúrgicos a los monarcas de ambas orillas del Canal de La Mancha, Castro reconoce que "se daba una inyección de cielo a realidades puramente humanas". La misma divinal inyección —sigamos la atrevida metáfora de Castro— recibía la cristiandad peninsular con la intervención de María, de Santiago o de cualquier otro patrono celestial en la arriscada batalla contra el moro. Y la defensa del reino no era asunto menos político y humano que el aseguramiento de las dinastías capeta o normanda.

Las diferencias entre las posturas frente a la divinidad a uno y otro lado de los montes Pirineos enraizan en el distinto estilo vital de las dos comunidades históricas y en su diversa constitución política y social. Los hispanos distinguían con nitidez lo humano de lo divino, creían con fe profunda y firme, contaban con hallarse siempre bajo la mirada de la providencia y siempre confiaban en el auxilio celestial. Pensaban con San Pablo que Dios daba vida y aliento a todas las cosas y que vivían y se movían según la divina voluntad y admitían también, claro está, la realidad del milagro. Pero precisamente por el dramatismo de su vida, en que se jugaban con frecuencia sus destinos en su bárbara lucha contra los musulmanes, tenían clara idea de su pequeñez frente a la omnipotencia de Dios y un acendrado y temeroso respeto de la majestad del Altísimo, que otorgaba victorias o derrotas en premio o en castigo de la conducta de los príncipes, o en premio o en castigo de las virtudes o pecados de los diversos estamentos de la monarquía. Y naturalmente, por su angustiado temor de Dios, jamás se habrían atrevido a inventar la impostura del poder taumatúrgico de un hombre pecador, aunque en tal farsa hubiera estribado la salvación de una hora crítica del reino. Tras ella, la venganza divina podía castigar el sacrilegio, en el azaroso juego de la guerra continua contra el moro.

Los castellanos eran realistas; queda explicado por qué y cómo. El rey era para ellos un hombre y un hombre lastrado por vicios y pecados como cualquier hijo de vecino. Le seguían y servían porque era hijo y nieto de muchos soberanos que habían ido haciendo el reino en dura contienda contra los sarracenos y porque para sobrevivir era preciso obedecer a un caudillo que articulara la resistencia y el ataque. Pero el rey no vivía



55. — Escena realista del martirio de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, obra de un gran maestro (¿Frechel?) del siglo XII. Recuerda los realistas relatos martiriales del poeta hispano-romano Prudencio... ¿Habría nacido en España el escultor de San Vicente? ¿Se habría dejado ganar por el áspero y dramático realismo de los españoles? Por hispano o por hispanizado trabajó con extrema naturalidad, gran vitalismo y anticipos de tallista.

56. — El beso en la mano, rito de entrada en vasallaje, peculiar a los caballeros en España — con la única excepción de la feudalizada Cataluña. Rito de ruptura del vínculo vasallático, que entre nosotros no llegó siquiera a ser vitalicio. Y rito cortés de saludo y despedida ante reyes y señores. Del sepulcro de los santos Vicente, Sabina y Cristeta. Obra de un maestro —¿Frechel?— de avanzado el siglo XII.

en la cúspide misteriosa de una inaccesible majestad sino en contacto íntimo y frecuente con todos. Y era por ello imposible que encarnaran virtudes milagrosas en aquel capitán trashumante, siempre en camino por su reino, que participaba de sus aprietos y que, de vez en vez, tenía que correr y huir con ellos, vencido por los poderosos ejércitos islámicos.

El rey mismo sentía a la par su pequeñez ante la divinidad y la firmeza de su posición en el reino. El poder de los monarcas castellanos era infinitamente superior al de los soberanos Capetos en Francia y al de los príncipes normandos de Inglaterra. La organización feudal aprisionaba a aquéllos y reducía al mínimo la regia autoridad; y aunque era superior la de los reyes de allende La Mancha, no se hallaban en demasiado cómoda postura en un país ganado por la espada. A uno y otro lado del Canal, para afirmar su precaria posición, los soberanos necesitaban de una inyección de cielo que no precisaban los monarcas castellanos al sur del Pirineo para asegurar su crédito ante el pueblo. Y la convicción de la seguridad y firmeza de su regia potestad —renunciaron desde mediados del siglo XII a la sagrada unción que rodeaba su poder del halo de lo divinal— y la certeza de su pequeñez e insignificancia ante la majestad de Dios, a la par hizo innecesarias las supercherías ultra-pirenaicas e hizo a los reyes sentir repugnancia por farsas para ellos sacrílegas.

Como los franceses de fines del siglo X o los normandos de la segunda mitad del XI, los castellanos ponían calor y hasta pasión en la defensa de los intereses terrenales. El mismo San Fernando defendió con tal tozudez los derechos de la corona frente a la diócesis de Osma, que hubo de provocar la airada intervención papal. Pero, por lo azaroso de su inquieto destino, ni el pueblo cristiano español, transido de realismo y de fe, podía admitir una impostura semejante a la ideada en socorro de las dos realezas de más allá del Pirineo y de más allá del Canal, ni la realeza castellana, siempre a merced de la merced divina, podía arrogarse un atributo de la divinidad: su poder milagroso. A uno y otro lado del Pirineo se creía en el milagro; Castro parece olvidarlo al hablar sólo de la fe hispana en los celestes prodigios. Pero en la Península, porque se necesitaba a toda hora del auxilio divinal para salvar los intereses terrenales —la vida libre de la comunidad estaba en peligro con frecuencia—, se temía demasiado a Dios para idear una farsa parecida a la que inventaron en Francia e imitaron luego en Inglaterra. No; no es lícito contrastar la supuesta devoción de los ultrapirenaicos por intereses ciscelestes con el hipotético desdén, por ellos, de los cristianos de España. Cabría, a la inversa, concluir que fueron éstos los que con más claridad distin-

guieron los intereses humanos de los divinos y los que con más pasión y angustia acometieron la defensa de aquéllos. Con tanta que, como Castro reconoce, anclaron su vida sobre el pedestal de la hombría, hasta llegar a ser antes que nada hombres enteros.

Creyeron en la milagrosa continua interferencia del Altísimo en la vida de la comunidad y de los individuos. Temieron a Dios intensamente. Procuraron tenerle propicio con ofertas y promesas. Pero su hombría los movió a confiar en su celeste auxilio sin descuidar su propio terrenal esfuerzo — "A Dios rogando y con la maza dando", habría podido ser el lema de su vida. Los llevó a enfrentarle de palabra y aun de hecho y a enfrentar con frecuencia a sus representantes. Y los empujó a las veces hasta el sacrilegio y la blasfemia.

3. *Entre cielo y tierra*

La naturaleza "divinal" de la guerra contra el Islam, conjugada con la ancestral pasión hispana —recién reactivada por la juvenil barbarie gótica— explican de manera precisa y coherente las singularidades de las concepciones religiosas de los españoles. Toda prolongada contienda exterior engendra verdaderos estados patológicos del alma de los pueblos a quienes toca padecerla. Cuando tal guerra se dobla en batalla por una fe o por un ideal, de tal modo se agigantan sus proyecciones en la psiquis popular, que llegan a provocarse verdaderos casos de histeria colectiva. Y el dramatismo de los resultados de una larga lucha exterior, a la par nacional y religiosa, puede llegar a crear una estructura funcional de rasgos más o menos perdurables, cuando recibe su impacto permanente una comunidad histórica, por su tradición temperamental propicia a las más violentas exaltaciones y arrebatos. La historia europea, incluso la que todos hemos vivido, justifica estas afirmaciones.

No se requiere por ello gran esfuerzo para imaginar el rumbo que impusieron a la historia religiosa los largos siglos que duró la reconquista. Hasta la caída del califato la lucha fué áspera y brutal. Cuando el gobierno cordobés se hundía temporalmente en la impotencia y no podía proseguir sus embestidas contra tierras cristianas, atacaban éstas con frecuencia los islamitas fronterizos; y si la iniciativa de la guerra escapaba a los muslimes, los cristianos pasaban de la defensiva angustiada a la ofensiva audaz, y continuaba la batalla. Desde el aseguramiento de la dinastía Omeya en Córdoba, el reino asturleonés, embrión de España, y

Castilla especialmente, no conocieron una década de paz. No cabía ningún compromiso. Y la contienda acarreaba a los cristianos asolamientos, fieros males y humillaciones vergonzosas.

Los ismaelitas —así les llamaban los cristianos— entraban el país a sangre y fuego. Las iglesias y los monasterios eran arrasados y las comunidades religiosas pasadas a cuchillo. Los habitantes de las ciudades o de los campos, si caían prisioneros, eran vendidos como esclavos en los mercados andaluces. Hasta condes y obispos morían cautivos en las mazmorras cordobesas. Y varios soberanos de León y de Navarra hubieron de enviar a sus hermanas al harén del odiado Almanzor. ¡Duros tiempos! ¡Y así tres siglos! ¡Tres siglos de enconada guerra nacional y religiosa, de bárbara contienda devocional y popular! ¡Tres siglos! ¡Larga y angustiada época de lucha exterior y "divinal"! ¿Cómo dudar de que tras ella quedara marcada perdurablemente el alma comunal española?

La sociedad y el reino asturleoneses habían nacido, cuajado y medrado en feroz pugna con gentes de fe diferente. La vida se centró al cabo en torno a la fe y el apetito de salvación primó sobre todo apetecer; la creencia se saturó de esencias bélicas, arraigó una concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, el activismo extrovertido triunfó sobre el íntimo fervor en las prácticas piadosas, cesaron las disidencias y las polémicas en torno a la doctrina por la que se luchaba y se moría, con disciplina de tipo castrense se obedeció al Papado, la clerecía adquirió enorme fuerza económica y política —usó a la par el "báculo y la ballesta"—, se toleró de mala gana al islamita y al hebreo o se polemizó con saña contra ellos y hasta en el léxico se dejó sentir la proyección singular de la singular religiosidad nacional.

Se vivía en ambiente de encendido fervor. todo se esperaba o se temía del cielo, y no sólo pensando en el trasmundo donde la gloria y el infierno constituían la máxima esperanza o la máxima angustia; se esperaba y se temía todo también del cielo en este valle de lágrimas en que transcurría la diaria existencia. Se temía la cólera divina que enviaba sequías y tronadas, hambres y pestes, las discordias civiles que asolaban la tierra y más aun la terrible riada sarracena. Se esperaban la cosecha ubérrima, los trojes llenos, el ganado ahito, la alegre salud, la serena paz y la victoria contra los islamitas. Todo pendía del hilo delgado de la ira o de la gracia del Altísimo. Era necesario ganar Su voluntad mediante oraciones rituales, prácticas piadosas, fundaciones o construcciones eclesiásticas o mediante donaciones a los institutos religiosos. Era preciso evitar la cólera divina huyendo del pecado que la atraía sobre cada uno o sobre todos. Y si se

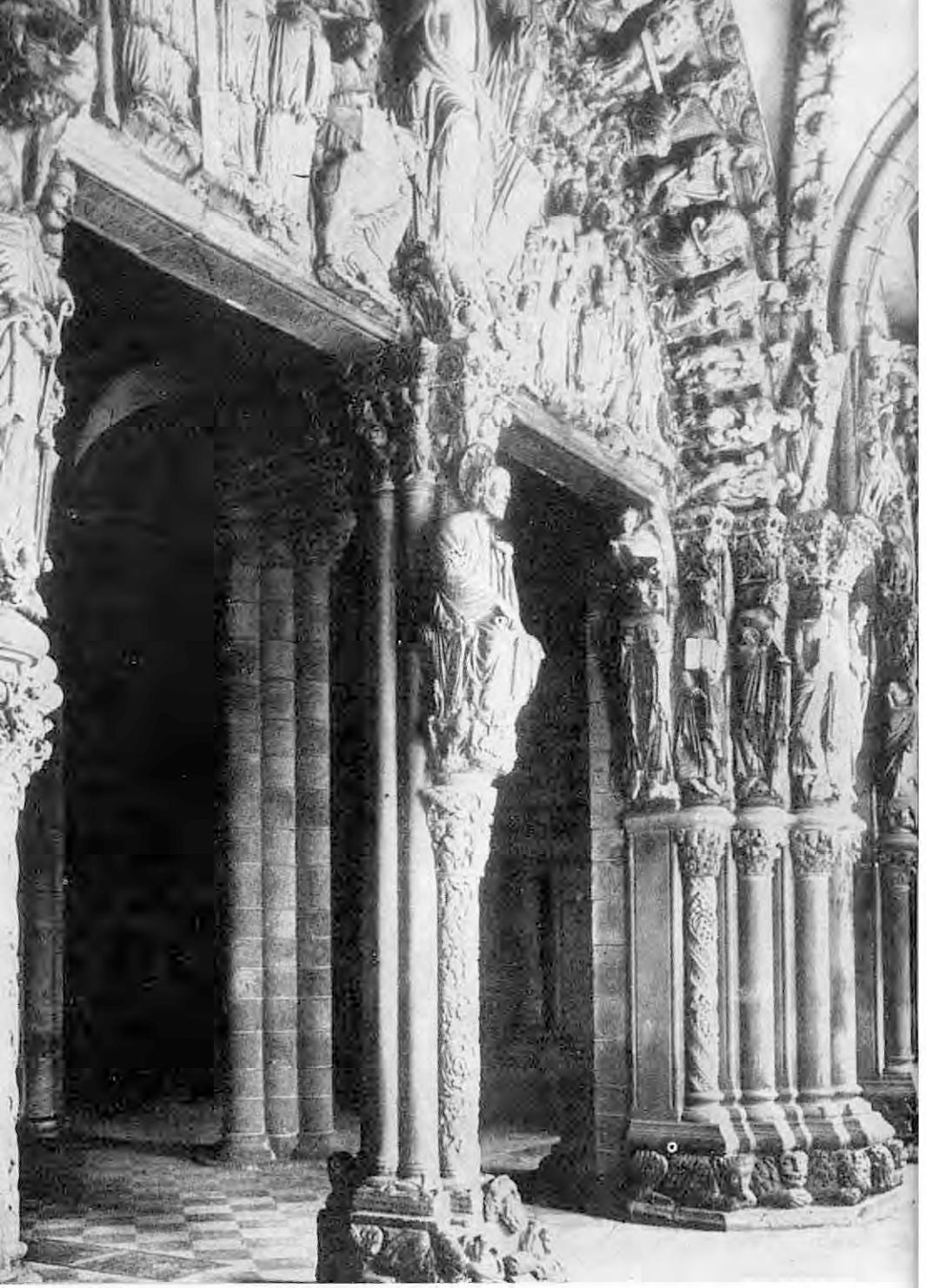
llegaba a caer en tentación, porque la carne es flaca y porque son invencibles enemigos la ambición, el orgullo, la envidia y la ira, y a la postre se pecaba contra Dios, era forzoso mendigar Su perdón humildemente, mediante duras penitencias o difíciles peregrinaciones y, sobre todo, mediante ofertas y mercedes a la Iglesia.

Corrían leyendas de milagros y prodigios: un monte se habría precipitado en Cosgaya, en la Liébana, sobre los musulmanes fugitivos de Covadonga; los palatinos que velaban el cuerpo de Alfonso I habrían oído una angélica voz que anunciaba su tránsito glorioso; unas luces misteriosas en un cerrado valle de Galicia habrían descubierto el sepulcro de Santiago; la voluntad divina habría permitido llegar a las costas de Asturias el arca de las reliquias; ángeles en figura de peregrinos, fingiendo ser plateros, se habrían ofrecido a Alfonso II para hacer una cruz maravillosa; numerosos anuncios proféticos habrían predicho reinando Alfonso III el fin próximo del poder musulmán en la Península; un toro bravo habría dejado sus astas en manos de un obispo de Compostela castigado injustamente por Bermudo II; Alvito, obispo de León, habría recibido en Sevilla un triple aviso nocturno de San Isidoro, indicándole dónde se hallaba su sepulcro.

La Iglesia necesitaba del Estado —y no empleo esta palabra metafóricamente, hubo una auténtica organización estatal en los reinos asturleonés y leonés-castellano— y el Estado necesitaba también de la Iglesia. Ésta sabía bien que su suerte estaba ligada a la del rey, que hacía avanzar la reconquista y disponía de grandes extensiones de tierra y de una firme autoridad — la *iussio regis* que a todos obligaba. Y el Estado precisaba de la Iglesia para que, como delegada terrenal de la Divinidad, pudiera ser vehículo propicio que canalizase hacia el transmundo las angustiosas peticiones de auxilio que el pueblo de guerreros elevaba al Altísimo a diario; y para que al otorgar a la comunidad nacional, y a sus minorías dirigentes sobre todo, el perdón de sus pecados, pudiera apartar de sus cabezas la cólera celeste y por ende la derrota o cualquier otro género de castigos terrenales. Y de igual modo que la Iglesia y el Estado se interferían recíprocamente como en ningún país occidental, como en ninguno el pueblo todo y la clerecía toda vivían en tan estrecha relación, que el reino entero semejaba a las veces un solo y gran cenobio y la Iglesia no se alzaba de ordinario por cima de las apetencias y proyecciones vitales de las masas.

Con el mantenimiento de la paz pública y la prosecución de la guerra contra los islamitas, constituía fin primordial del Estado la restauración y la protección de la Iglesia. Los avances de la reconquista iban acompa-

57. — «La adoración de los magos» que preside la tumba de San Vicente y sus hermanas (siglo XII). Se juzga obra del mismo maestro de la fachada occidental del templo y de los relieves del sepulcro. En uno de ellos se retrató a sí mismo realizando su trabajo. Nacido en España, ¿se dejó ganar por el hispano centauricismo? ¿Fue incluido por él, si no era español? ¿Le ganó el orgullo? Podía tenerlo por la magnitud de su obra. Con Frechel aprendió el maestro Mateo.



58. — La fe transporta las montañas. Creyeron los hispanos y los occidentales que en el extremo N.O. de España yacían los restos de un apóstol de Cristo y se produjo el gran milagro de las peregrinaciones. Entre los maravillosos frutos humanales que ellas nos legaron figura ese «Pórtico de la Gloria». Labrado por el maestro Mateo para la Catedral de Compostela, avanzado el siglo XII, constituye la obra maestra de la escultura románica española.

ñados de la fundación de nuevas sedes episcopales y jalonados con la fundación de nuevas iglesias y cenobios. Alfonso II creó el obispado de Oviedo en la ciudad que servía de capital a su serrana monarquía; sus sucesores restauraron las antiguas diócesis allí donde habían existido antes de la invasión muslim; trasladaron otras de Iria a Compostela y de Dumio a Mondoñedo y fundaron algunas: las de Valpuesta, León, Velegia, Zamora, Simancas...

Hipertrofiando la tradición hispano-goda los reyes creaban, delimitaban y suprimían diócesis, nombraban y deponían obispos, platicaban de asuntos eclesiásticos en las reuniones de su *palatium* e intervenían en tal forma en la vida de la clerecía que incluso se acudía hasta ellos si un monasterio declinaba moralmente o si algún monje huía del cenobio que habitaba.

Y si el Estado consagraba una gran parte de su actividad a la organización y regimiento de la Iglesia, ésta se mezclaba activamente en la vida pública de la comunidad. Obispos y abades eran convocados a las reuniones del *palatium regis*, que con la dinastía navarra empezó a llamarse *curia regis*; gobernaban *mandationes* o condados como *judices* o las regían como señores; se hallaban rodeados de infanzones que les servían como *milites*, allende el Pirineo llamados vasallos; poseían *inmunitates* o señoríos; recaudaban impuestos; ejercían notoria influencia personal cerca de reyes y magnates; mediaban en sus querellas políticas y personales; protegían a los caídos... Y no sólo intervenían en la vida política de la comunidad —de algunos se dijo: *regiam potentiam a regibus habebant*—, sino que acudían al ejército, a la guerra divinal sobre todo, pero también a las otras empresas militares a que el rey los llamaba, pues por los *honores* o señoríos, propiedad de sus iglesias o sus claustros, estaban obligados a acudir a la corte y al fonsado — sólo se liberó de tal deber Gelmírez y de él se dijo sin embargo: *baculus et ballista*. He examinado todas estas cuestiones al estudiar el origen de las instituciones medievales de León y Castilla.

Por lo divinal de la contienda no hubo hueste de importancia en que no figurase alguno y aun algunos prelados. Y siempre acompañaron sacerdotes a las tropas cristianas, incluso a las milicias concejiles que iban a *correr*, es decir, a razziar, la tierra sarracena. Muchos obispos sufrieron la dura ley de la batalla: Hermogio y Dulcidio cayeron prisioneros en la derrota de Valdejunquera; el obispo de Burgos murió en la toma de Córdoba por Alfonso VII; en Alarcos perecieron los obispos de Ávila, Segovia y Sigüenza. A las más señaladas campañas —Las Navas, el Salado— acudieron incluso los metropolitanos de Toledo. Más de una vez algún prelado dirigió una hueste real —el infante-arzobispo de Toledo don Sancho de Aragón cayó

luchando con los "benimerines" al frente de las tropas de su cuñado Alfonso el Sabio. Y en ocasiones, otros emprendieron por su cuenta alguna campaña contra los musulmanes – tal hizo el mismo don Rodrigo Ximénez de Rada, de quien se habría podido decir: *baculus, calamus et ballista*. Y así desde el siglo IX hasta el XV, mientras duró la reconquista.

En ningún otro país de Occidente se acumularon tantos monasterios y tantas iglesias en tan reducido espacio geográfico – remito a las obras de Barrau-Dihigo y de Fray Justo Pérez de Úrbel. Todas las tierras cristianas se poblaron de claustros, templos y capillas. Grupos de ascetas se reunían para hacer vida en común, elegían un abad y le prometían obediencia mientras se hiciera digno de regirlos y firmaban un pacto monástico conforme al modelo ideado en el siglo VII por San Fructuoso de Braga. El rey, los magnates, los prelados y hasta simples infanzones fundaban y dotaban monasterios –de monjes, de monjas o dúplices– o colaboraban a la fundación o dotación de los mismos. Familias enteras se consagraban a la vida monacal en claustros que edificaban en sus tierras o solares, o ingresaban en cenobios por otros creados. Y centenares y centenares de laicos se entregaban como oblatos a más o menos famosas abadías, para gozar en el mundo de las gracias de la vida religiosa – el conde de Castilla García Fernández y la condesa doña Aba se ofrecieron, por ejemplo, al monasterio de Cardeña. No se poblaba ninguna comunidad rural por mínima que fuese su importancia sin construir en ella, en seguida, alguna iglesia. Y en las poblaciones importantes, al correr de los años, se consagraban numerosos templos y hasta numerosos monasterios.

En la sede regia de León llegó a haber hasta dos docenas de claustros y de iglesias. Según señalé en su día en mis *Estampas leonesas*, durante el siglo X, desde la Puerta del Obispo podía llegarse a la Cauriense con ligeros rodeos, teniendo siempre a derecha o izquierda algún cenobio o algún templo. Ya antes de entrar en la ciudad se alzaban junto a la primera puerta señalada: San Pedro de los Huertos y la iglesia de los santos Justo y Pastor; pasada aquélla se hallaban a un lado y otro del carral: Santa María y el templo de Santiago; con Santa María lindaba el monasterio de San Andrés Apóstol; desde él podía llegarse hasta San Juan, frontero de la muralla de poniente, pasando por San Miguel Arcángel y San Pelayo mártir; y el de Santa Leocadia se alzaba en la carrera que iba de una a otra de las dos puertas registradas. Fuera de la Puerta Cauriense se encontraban San Marcelo, San Adrián y San Miguel; más allá el no menos famoso de San Claudio y aun quedaban fuera de la ruta trazada: el de San Salvador, junto al Arco del Rey, el de Santa Cristina y los de San Millán y Santa

Eugenia. Y algo más tarde, antes de mediado el siglo XI, se edificaron en León nuevas iglesias y cenobios: a San Julián, en el corazón de la ciudad; a San Vicente, junto a Santa María; a San Pedro, cerca de la Puerta del Conde, a San Román, en las inmediaciones de la Cauriense, a San Juan Bautista, junto al Arco del Rey, a San Félix y a Santa María, también dentro del recinto murado, y en el mercado, a San Martín.

Y los más de los cenobios de la España cristiana albergaban verdaderas catervas de monjes: el monasterio navarro de San Zacarías cuando lo visitó San Eulogio en 848 contaba con más de doscientos; en los de Tábara y Moreruela, fundados por San Froilán, habitaban trescientos y doscientos respectivamente; hacia el año 900 firmaron alrededor de un centenar el pacto de obediencia al abad Sabarico de Samos; en fecha imprecisa de los siglos IX o X sucumbieron a la espada islamita unos trescientos monjes de Cardeña; en 969 había en Arlanza ciento cincuenta; por entonces, en vida de Vigila, habitaban en Albelda unos doscientos; y aunque no poseemos datos sobre la población monacal de cenobios como Sahagún o San Millán de la Cogolla podemos suponer que alcanzaría también cifras muy importantes. Hubo muchos monasterios con medio centenar de religiosos o de religiosas, o de unos y otros a la vez – he registrado en los *Cuadernos de Historia de España* los monasterios dúplices que conoció el reino de León. Y podemos por tanto calcular en docenas de millares los hombres y mujeres consagrados al servicio del Altísimo – creo que ha calculado por lo bajo García Villada.

La vida era áspera, las pasiones bárbaras, la sensualidad desbordante, la existencia humana valía poco, menos aun la libertad, y los hombres no hallaban cauces fáciles para satisfacer su eterna ambición de riquezas y de mando. Se realizaban frecuentes despojos y violencias, corría fácilmente la sangre del prójimo, ni ante la muerte del hermano o del amigo se detenían la lanza o la espada, el adulterio y la fornicación eran cotidianos y ni siquiera clérigos y religiosos se libraban de todos esos vicios. *Instinctu diaboli* se cometían feroces y gozosos pecados. Pero todos sabían que *sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum*, y, para que el agua de la limosna extinguiera el fuego de la culpa y para conseguir la gracia del Altísimo en la azarosa vida diaria y en las más azarosas horas de la guerra contra el moro, del rey abajo todos hacían sin cesar cuantiosas mercedes al Señor, a Su Madre y a Sus santos. Los institutos religiosos eran dotados espléndidamente por reyes y magnates y hasta el pueblo menudo les cedía en parte sus bienes. En el curso de los siglos IX a XI centenares de iglesias y cenobios recibieron millares y millares de piadosas donaciones

mediante las más variadas fórmulas jurídicas. Esas donaciones eran otorgadas por las más diversas clases de personas, y abarcaban desde un condado entero hasta mínimas porciones de tierra. Y no sólo las recibieron en gran número las más famosas sedes episcopales del reino: Compostela, León, Oviedo, Lugo, Astorga... y los más famosos monasterios: Samos, Sobrado, Celanova, Sahagún, Cardeña, San Millán de la Cogolla... sino los monasterios más insignificantes y las iglesias menos conocidas — he leído todas esas concesiones al estudiar las instituciones asturleonesas.

Las dolencias, castigos de Dios, provocaban piadosas emancipaciones de siervos y piadosas donaciones para obtener el perdón y la salud; Gundesindo y Enderquina, poderoso matrimonio emparentado con la familia real, vió nacer enferma a una de sus hijas, "et quando vidimus tali visionem —escribieron en 947— que nobis Dominus dedit in nostro peccato, quintamus nostro ganato et nostras villas et ingenuamus nostros serbos ut Dominus sedeat propitius ad peccatis nostris et facimus monasterius in nostras villas que sunt inter Durio et Vouga".

Se avanzaba por la vida con el pensamiento puesto en la muerte, para cuya hora se tomaban disposiciones minuciosas: se legaba buena parte de los bienes a iglesias o cenobios mediante *donationes mortis causae* o *donationes reservatu usufructu*, por el sistema de los ejecutores testamentarios o por testamento, *strictu sensu*. Y pocos morían sin dejar a alguna iglesia la quinta de libre disposición, llamada parte del alma.

Si la providencia daba plazo, los mismos que habían peleado contra sus propios familiares y los habían visto caer en la batalla, morían de modo edificante. La Historia Silense describe así, por ejemplo, la muerte de Fernando I: "Llamó a sí obispos, abades y varones religiosos; y como confirmasen su fin, fué llevado juntamente con ellos a la iglesia, adornado con pompa regia y puesta la corona en su cabeza. Luego, dobladas las rodillas ante el altar de San Juan y de los santos cuerpos del Bienaventurado Isidoro, confesor del Señor y de San Vicente, mártir de Cristo, con voz clara dijo al Señor: 'Tuya es la potestad, tuyo el reino, Señor; tú estás sobre todos los reyes; bajo tu imperio todos los reinos celestiales y terrestres se someten, y, por tanto, el reino que concedido por ti obtuve y que recibido goberné por todo el tiempo que plugo a tu libre voluntad, he aquí, te lo devuelvo: tan sólo ruego por que mi alma, arrancada a la tempestad de este mundo, la recibas en paz.' Y esto diciendo, se despojó de la clámide real con que envolvía su cuerpo y depuso la corona alhajada que ceñía su cabeza y, postrado en el suelo de la Iglesia, con lágrimas imploraba perdón por sus delitos al Señor con insistencia. Entonces, recibida penitencia de los obispos se le impuso cilicio en vez del traje real y se le echó ceniza en vez de la áurea diadema."

Apenas se copiaban y leían sino obras escriturarias, patrísticas, canónicas, litúrgicas o de historia eclesiástica. Lo comprobé hace tiempo al estudiar los *Libros leídos en el reino de León hace mil años*. Sólo en los monasterios de origen andaluz —en el de Abeliare, por ejemplo— se conservaban obras de erudición y de poesía —religiosa, claro está— y una Eneida de Virgilio. En la infinita angustia de la época el libro más reproducido y difundido fué el *Comentario al Apocalipsis de San Juan* de Beato de Liébana. Pervivió, sí, la tradición isidoriana en la historiografía y al margen de ella en creaciones espirituales diferentes; pero pervivió porque la importaron consigo los monjes mozárabes que emigraron al Norte. Se siguieron trazando, por ejemplo, algunos ingenuos y simplicísimos mapas — acaba de estudiarlos Gonzalo Menéndez Pidal. Pero fué ante todo para ilustrar el famoso *Comentario al Apocalipsis* ya citado. Y siempre aparecen saturados de interés religioso: los preside a veces el Paraíso terrenal, marcan las tierras apostólicas y señalan los ciudades sagradas.

Los santos varones eran venerados con humilde devoción por los reyes, los magnates y el pueblo. Se escuchaban sus consejos, se accedía a sus demandas, se les buscaba como intermediarios en las guerras que afligían a los príncipes cristianos, y cuando sus virtudes se hacían notorias eran pronto honrados como santos por las ciudades o monasterios que habían ilustrado con ellas. Así ocurrió con los que fueron San Vintila (de Orense), San Froilán (de León), San Genadio (de Astorga), San Cipriano (de León), San Rosendo (de Celanova), San Sisebuto (de Cardeña), San García (de Arlanza), San Íñigo (de Oña), Santo Domingo (de Silos)... Los últimos intentaron evitar el choque entre Fernando I y su hermano García de Navarra antes de la batalla de Atapuerca, a ruegos del primero.

Se recogían y honraban sobre toda ponderación los cuerpos de los mártires y varones piadosos que la devoción popular santificaba. A veces, cuando se firmaba una tregua con los moros, como preciado botín de paz traían a la sede regia los restos de algunos santos sepultados de antiguo en ciudades todavía islamitas. Y si una población cristiana se hallaba amenazada de caer en manos enemigas, sus moradores procuraban salvar ante todo las reliquias de sus patronos venerados. A fines del año 883 el presbítero Dulcidio, enviado por Alfonso III a Córdoba, llevó a Asturias los cuerpos de dos mártires mozárabes: Eulogio, lumbrera de la mozarabía cordobesa, y Leocricia, por él preparada para la muerte martirial; el 9 de

enero del 884 salieron a recibirlos a la entrada de Oviedo el Rey Magno, sus familiares, su corte y el clero y el pueblo ovetenses. En 926 el joven Pelayo, cautivo en reemplazo de su tío Hermogio, obispo de Tuy, perdía su vida en Córdoba por no haber renegado de su fe y no haber consentido a los nefandos deseos de 'Abd al-Rahman III; algunas décadas después en 966, su cuerpo fué trasladado a tierras cristianas y sepultado honoríficamente en León. Los leoneses llevaron a Oviedo sus restos y los de San Froilán, obispo legionense, muy venerado por ellos, cuando Almanzor destruyó aquellas tierras. Fernando I impuso al rey de Sevilla Al-Mu'tadid, como preciado tributo de guerra, la entrega del cuerpo de Santa Justa, mártir, patrona de la ciudad; y como los obispos enviados en su busca no dieran con él, llevaron a León el del eruditísimo San Isidoro.

Porque los musulmanes andaluces conocían esa extrema devoción de los cristianos, ora destruían con saña los santuarios donde se guardaban tales reliquias en el Norte, ora intentaban hipócritamente hacer valer su consentimiento a dejarlas salir de sus estados. Almanzor combatió sistemáticamente los más famosos monasterios de los reinos cristianos y llegó hasta Compostela para arrasar la ciudad que guardaba la más preciada joya de la cristiandad peninsular: la tumba del Apóstol. Y Al-Mu'tadid, cuando los obispos de Astorga y de León se disponían a sacar de Sevilla el cuerpo de San Isidoro, echó un rico tapiz sobre el ataúd en que era conducido y entre hipócritas suspiros exclamó: "¡Te alejas de aquí, oh Isidoro, varón venerando, pero sabes que tu causa es la mía!"

El pueblo celaba la virtud de las comunidades religiosas y castigaba, a las veces, con el asalto y la muerte a los monasterios de "vírgenes" impúdicas: No mucho antes del 954 escandalizó a León el monasterio que regía la abadesa Proniflina: *exierunt ipsas sorores alias pregnantes, alias adulterio penetrantes* y los leoneses invadieron el cenobio y mataron *ipsas meretrices*. Se castigaban públicamente los pecados contra la castidad: he recogido numerosos testimonios documentales de tal persecución en mis *Estampas leonesas*.

Los actos jurídicos se garantizaban con maldiciones e invocaciones al castigo divino: "quien quebrante esta escritura —se decía de ordinario en los diplomas— pierda la luz de sus ojos, sufra la suerte de Judas el traidor y que lo absorba vivo la tierra como absorbió a Datan y Abiron" — en ningún otro país ni en ninguna otra época fueron tan famosos estos dos oscuros personajes bíblicos. Se hacía intervenir a Dios a cada paso en los procesos judiciales resolviendo a su justo juicio las ordalías o pruebas vulgares. El juramento expurgatorio ponía fin a los litigios penales y civiles.

Y en la paz y en la guerra, en el agro y en la ciudad, en las casas de los magnates y en las *cellas* de los siervos, en los *bustos* de las montañas y en los *castella* de las fronteras, en el reposo cortesano y en las jornadas del fonsado, en la Galicia del Apóstol y en la áspera Castilla, se vivía de continuo en Dios y para Dios; incluso cuando parecían olvidarse del Altísimo y consagrarse a los quehaceres de la vida cotidiana, a la lucha por el poder o a la batalla contra el moro.

Se inició una tenue secularización de la vida, hasta allí íntegramente centrada en la creencia, cuando pasaron las torturadas angustias de la amenaza musulmana. En la segunda etapa de la reconquista y de la repoblación, ejerció la clerecía menor influencia. En la zona de entre Duero y Tajo, ganada y colonizada después de la conquista de Toledo en 1085, no medraron las comunidades religiosas. Los grandes concejos que surgieron en ella fueron muy celosos de su autoridad y de su tierra. Sólo las iglesias catedrales adquirieron señoríos y riquezas.

Ráfagas o vendavales de hostilidad a los poderes eclesiásticos sacudieron las viejas tierras del reino de León y Castilla, provocando sacrílegos asaltos y desmanes, incluso contra la iglesia del Apóstol: Alfonso el Batallador depuso y encarceló algunos obispos y abades, los enviados de la iglesia compostelana ante el Papa hubieron de disfrazarse de mendigos para cruzar el reino, los burgueses de Sahagún asaetaron al abad mientras decía misa, los de Compostela incendiaron el templo del Apóstol, los magnates gallegos hicieron prisionero a Gelmírez, obispo jacobeo, Alfonso VII exigió más de una vez fuertes sumas del tesoro apostólico...

La exaltación y el ímpetu de los moradores en la frontera atenuaba su devoto respeto por las jerarquías eclesiásticas y ora profanaban sus templos con sus caballos y arreos de guerra —eso hacían los caballeros de mi tierra en la catedral-fortaleza de Ávila—, ora amenazaban a sus obispos con romperles el cráneo si se entrometían en sus sañudas contiendas — tal hicieron las milicias concejiles de Plasencia y Béjar al obispo abulense que trató de evitar el choque entre ellas y las de su ciudad.

Los magnates, so capa de protección, comenzaban a arrogarse el disfrute en encomienda de los bienes de la Iglesia. E incluso los príncipes renunciaban al sello religioso que la unción sagrada había otorgado hasta allí a la regia autoridad y secularizaban su potestad al perder su condición de reyes-sacerdotes.

Extraña coincidencia; esa crisis de la total integración de la vida nacional bajo la cúpula de la creencia sincroniza con la etapa en que más fácil hubiera sido la simbiosis de la ideología religiosa hispano-musulmana

con la hispano-cristiana. Tras la conquista de Toledo y Zaragoza, se habían incorporado a la cristiandad española nuevas masas de mozárabes, habían empezado a vivir entre los cristianos numerosos mudéjares y habían inmigrado a tierras de entre Duero y Tajo miles de judíos archiarabizados. Esa triple incorporación habría debido acentuar la articulación integral de la vida y de la fe en la España cristiana, si la singular sensibilidad religiosa de los peninsulares del septentrión hubiera sido fruto, como Castro pretende, de su "convivencia con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia".

No cabe prueba más precisa contra la tesis de Castro. Hasta podría sospecharse que la convivencia con mozárabes, mudéjares y judíos arabizados había provocado consecuencias de signo contrario a las que Castro propugna, si no pudiera explicarse por otros caminos el bache sufrido por la integral vinculación de la vida y de la fe en León y Castilla después de Alfonso VI. Hubo de ser resultado de la coincidencia entre la intensiva europeización de España, que empezó por entonces a dar frutos maduros, y la tradicional afirmación de un demoníaco dinamismo guerrero, que se proyectó al cabo sobre la vida religiosa de los peninsulares.

Es notorio que las macizas inmigraciones de ultramontanos —príncipes, caballeros, monjes, burgueses y labradores— que habían inundado la España cristiana en el último tercio del siglo XI, y la sincrónica intensificación de las peregrinaciones a Compostela, determinaron la adopción en tierras cristianas de ideas, sentimientos, prácticas, instituciones, costumbres, formas artísticas y literarias, etc., de allende el Pirineo. Con inmigrantes y peregrinos se infiltrarían en las mentes españolas nuevas concepciones religiosas hijas de Francia, si no ya racionalista a lo que cree Castro, en todo caso de muy distinta historia espiritual que la Península, puesto que no había padecido, como la cristiandad española, cuatro siglos de guerra nacional, religiosa y de liberación.

El ímpetu vehemente y a las veces frenético, forjado en la hoguera de la multisecular contienda contra los musulmanes, hubo también de influir en las relaciones con la divinidad, de los pastores, labriegos y guerreros que integraban la sociedad castellano-leonesa, a quienes sacudía en ocasiones hasta la tortura. Madurado ese ímpetu feroz —de vieja raíz hispana— a la par que la exaltación y el fervor religiosos —también anclados en la estructura funcional de los españoles primitivos—, esas dos grandes fuerzas motrices de la vida española medieval no pudieron crecer y medrar paralelas, sin interferirse tangencialmente con frecuencia. Si la hipersensibilidad de la cristiandad peninsular para los problemas de la fe atizaba de

continuo el ancestral impulso apasionado, éste tenía que cruzarse también de continuo en el camino que llevaba al hombre hacia Dios.

La fermentación de las ideas y de los sentimientos ultrapirenaicos en las mentes y los corazones exaltados de los cristianos españoles, conjugada con el ímpetu desbordante que éstos padecían o gozaban, hubo de producir el cambio —arriba registrado— en la postura de los peninsulares frente a las cosas, los ritos y los representantes del Altísimo, y por ende frente al mismo Dios. Pero la vieja contextura vital de los hispanos tenía demasiado hundidas sus raíces en la tierra regada por la sangre de las atroces pugnas contra los enemigos de la fe cristiana, y ni las brisas venidas de Europa ni los huracanes nacidos en el propio solar nacional pudieron desarraigar y voltear la vieja encina ibera.

4. *Religiosidad vasallática*

En las horas más angustiadas de la pugna contra los musulmanes había arraigado en las mentes hispanas una concepción vasallática de las relaciones del hombre con la divinidad. En vano se ha intentado alzar sobre el pavés la figura del apóstol Santiago y presentarle como el Antimahoma; y en vano se ha querido convertir al Hijo del Trueno en clave de la historia de España. No se ha advertido el verdadero sentido de la tradición jacobea. Nació ésta en siglos de triunfo claro de la *fidelitas* o vasallaje en el reino asturleonés. Como he demostrado y nadie discute hoy, los hombres se ataban a la sazón entre sí mediante lazos de señorío y de patrocinio. Por bajo de la estructura monárquica adquirieron tan enorme volumen las relaciones vasalláticas —la palabra vasallo sólo triunfó en la moda lingüística castellana después, pero uso aquí el adjetivo de ella derivado, por la claridad de su significado—, que no llegó a concebirse al *miles* sin un *senior* de protección —véase el fuero de Castrojeriz— y hasta los campesinos libres le buscaban también.

Esa idea central de las relaciones humanas ciscelestes trascendió a las del hombre con las potencias divinales. Importaba tener un patrono celestial que, como el señor con el rey, pudiera vincularnos con Dios, y que pudiese protegernos en la vida del misterio, como el *dominus* terrenal nos protegía de tejas abajo. Por ello el pueblo de soldados de las montañas del norte de España, colocado por el Altísimo en duro trance de áspera batalla permanente, eligió protector a su placer: o entre los bienaventurados más cercanos a Nuestro Señor —su santa madre María o su supuesto santo

hermano Jacobo— o entre los hijos de la misma tierra donde ellos habían nacido y donde vivían sus horas de angustia — San Millán, por ejemplo.

No podrá explicarse por contagio de las ideas religiosas del Islam este triunfo de la *fidelitas* prefeudal en las relaciones de los *milites* y de los *pedites* asturleoneses con sus santos patronos celestiales, allá por los siglos IX al XI. Nada parecido puede brindarnos el atento escrutar de la vida religiosa contemporánea de los musulmanes de Al-Ándalus ni el cuidadoso examen de sus instituciones sociales o políticas.

Esa idea de protección y de servicio iba a arraigar en el sentimiento popular de los peninsulares e iba a ser fecunda en el conjunto de las concepciones religiosas hispánicas. De su triunfo en las mentes de los castellanos nos ofrece numerosos testimonios el buen clérigo riojano Gonzalo de Berceo. En sus *Milagros de Nuestra Señora* fundamenta muchas veces el divinal prodigio en una estrecha correlación de servicio vasallático y de protección señorial; de vasallático servicio del pecador o del cuitado y de señorial protección de la Madre de Dios. Ésta no es para Berceo blanda con quienes no figuran entre sus servidores y llega a incurrir en iras y a castigar con dureza a quienes la desprecian o la agravian; pero "sobre sos vassallos —escribe el poeta— es siempre piadosa". Por ellos pelea con los demonios, platica con su divino hijo, trastorna las leyes de la naturaleza y salva del deshonor o del infierno incluso a grandes pecadores. "Fué de Sancta María vassallo e amigo", hace Berceo decir a un ángel que luchaba por liberar el alma de un labrador, a su muerte cautivado "en soga de diablos". Y así siempre; para Berceo y para todos los castellanos de su época el servicio, la amistad o el vasallaje a la Virgen o a algún santo eran prenda segura de segura protección por el patrono ultraterreno.

Esa idea de patrocinio y de servicio así arraigada en el sentimiento popular, iba a sufrir los impactos de las descargas energéticas de los peninsulares, impactos que les llevaron a exigir, altaneros, la debida protección del celeste señor ultraterreno a quien servían.

La naturaleza "divinal" de la guerra contra el moro dió validez, en su problemático acaecer, a esos celestes patronazgos. No cabía invocar el auxilio de un arcángel o de un santo para luchar contra hermanos en Cristo; pero era lógico impetrarlo, confiados, al pelear contra el infiel ismaelita. Nada parecido podía hacer éste, adorador del dios eterno y único. No conozco ningún texto hispano-musulmán antiguo en que los sarracenos aparezcan exclamando "Mahoma", como grito de guerra. ¿No habrían empezado a invocarle los muslimes de Al-Ándalus a imitación de los cristianos del norte de España, a quienes acaso comenzaron a oír gritar "Santiago" al entrar en batalla? Como deformación de la guerrera clientela y del patrocinio jacobeos pudo nacer la leyenda del Apóstol *miles Christi*, jinete en un corcel y peleando contra los sarracenos al frente de sus vasallos terrenales de León y de Castilla.

Ninguna faceta de la ideología religiosa de los peninsulares podía brindar flancos más propicios al asalto por el ímpetu pasional de los hispanos que esta concepción vasallática de las relaciones del hombre con sus patronos celestiales. La idea de servicio a cambio de protección se hallaba viva en la teoría del vasallaje peninsular, que no había evolucionado aún —ni evolucionó nunca— hacia la rígida vinculación feudal de allende el Pirineo; vinculación que llegó a hacerse hereditaria y que se convirtió en una relación real en lugar de asentarse en el puro lazo personal, como el vasallaje primitivo. Servicio, pero a cambio de protección. Si el señor no cumplía sus deberes, el *miles* o vasallo peninsular podía despedirse de él y buscar otro *senior*. Esas ideas fueron llevadas por los exaltados y violentos castellanos al área de las relaciones vasalláticas con sus patronos de tejas arriba. Sólo así se explican algunos hechos, extraordinarios y sacrílegos para quienes no conozcan los repliegues del alma de la gente hispana medieval, pero normales y lógicos supuesta la postura vital de los hispanos frente a su patrono ultraterreno.

Berceo, en su *Vida de San Millán*, después de contar la doble promesa de los Votos, legendarios, a Santiago por Ramiro II y a San Millán por Fernán González, refiere la maravillosa aparición en la batalla de los dos celestes patronos de leoneses y castellanos y elogia así la milagrosa intervención de la divinal pareja de *seniores* en ayuda de sus vasallos terrenales:

> Non quisieron ambaldi la soldada levar
> Primero la quisieron mereçer e sudar
> Tales sennores son de servir e onrrar.

Santiago y San Millán, como cualquier señor de protección, tenían para Berceo, como para cualquier castellano o leonés contemporáneo, el deber de *merecer* y de sudar, en defensa de sus patrocinados, la soldada de ellos recibida. Porque lo hacían, eran *sennores* dignos de ser servidos. No pensaban de otra manera de sus propios señores los caballeros villanos o los hombres de behetría castellanos o leoneses. Y por ello mudaban de *senior* —hasta siete veces al día podían hacerlo los *homines de benefactoría*— cuando no se sentían eficazmente protegidos por ellos. "Os servimos, celestiales patronos, pues a sudar y a merecer vuestras soldadas", discurrían sin escrúpulo alguno los hombres de León y de Castilla. Esa extraña con-

cepción vasallática e impía de los fervorosos peninsulares a quienes se ha supuesto dominados por las ideas religiosas del Islam, condujo a desvaríos todavía mayores. Una cantiga cuenta que, sitiados los cristianos por los moros en un castillo de Andalucía, colocaron entre las almenas la imagen de la Virgen y la apostrofaron así:

Se tu es Madre de Deus
Deffend'aqueste castelo
Et a nós que somos teus,

y dejáronla diciendo "Uere mol – o – que farás –".

En nuestras mentes de hombres de hoy no es fácil ayuntar la férvida devoción mariánica de los castellanos y tal enfrentarse audaz con la madre de Dios, ni lo habría sido para hombres no españoles del siglo de Alfonso el Sabio y de Tomás de Aquino. "¡Te servimos como a Señora, luego nos debes protección!", pensaban con la mayor naturalidad y con la más perfecta lógica los castellanos del siglo XIII. "Ahí estás, somos tuyos, sácanos del aprieto, cuidado con lo que haces!", gritaban a la Virgen su patrona, sin sospecha de afrentamiento y de irreverencia, los guerreros de Castilla habituados al vasallaje terrenal, no deslizado jamás hacia el feudo, como fuera de España.

¡Desconcertante y extraña postura frente a la divinidad la de esos guerreros castellanos que, transidos de fe y de devoción hacia María, osaban sin embargo desafiarla sin ambages! Será difícil a Castro explicarla por la convivencia de los cristianos españoles con la sensibilidad religiosa del Islam. Nos brinda en cambio nueva prueba de la continua tangencia del ímpetu y de la fe hispánicos, madurados sincrónicamente al calor de la guerra contra el moro. Fe acendrada, firme, clara, sin vacilaciones ni matices; y desborde pasional, asombroso, increíble. Al cruzarse en el camino de la devoción, su ayuntamiento provocaba el desafío de las potencias celestiales.

Abundan los ejemplos de tal enfrentamiento con la divinidad. Las Cantigas nos han conservado noticias de muchos de ellos. Jugadores blasfemos hubo naturalmente en Francia –San Luis los persiguió con celo– y en otros países de Occidente–en la Italia meridional, por ejemplo–, pero cabe sospechar que fueron mucho más numerosos en tierras hispanas. En las Cantigas se refieren como ocurridos en España varios castigos celestiales de tahures, juglares, caballeros... que habían blasfemado movidos por la ira. Porque perdían en cualquiera de los juegos al uso o en el gran juego diario que es la vida; porque les era adversa la suerte, no obstante

la devoción y el culto con que honraban al Altísimo y a sus patronos celestiales, *denostaban* los peninsulares a Dios, a Santa María o a los santos. Y al parecer con tal frecuencia que *Las Partidas* VII, 28, 1-5 y el *Ordenamiento de las Tafurerías*, Ley 1, no sólo amenazan con penas graves a los ricos hombres, caballeros, escuderos, ciudadanos y villanos que incurrían en el delito de blasfemia –todas las clases sociales blasfemaban, por tanto, en el reino de Castilla–, sino que aumentaban la gravedad de su castigo –los nobles llegaban a perder las tierras que tenían del rey o de un señor y a los demás se les azotaba, se les quemaban los labios y se les cortaba la lengua– cuando reiteraban sus denuestos.

Pero no obstante tales prohibiciones y castigos y los que decretaron Juan I, Enrique IV y los Reyes Católicos, recogidos en las *Ordenanzas Reales* VIII, 8, 1 y 2 y en la *Nueva* y en la *Novísima Recopilación* XII.5.1-4, tan arraigada estaba la práctica de la blasfemia que ha seguido en uso hasta nuestros días, sin embargo de los esfuerzos de muy santos y muy doctos varones como Fray Diego de Vitoria –hermano del famoso teólogo– para combatirla.

Las Partidas penaban con singular dureza a quienes llegaban a vías de hecho "escupiendo en la Majestad o en la Cruz o firiendo en ella con piedra o con cuchillo". Y también con rigor a quien "con saña escupiese contra el cielo o firiese en las puertas o en las paredes de la Iglesia".

Allende el Pirineo realizaron actos de violencia contra templos e imágenes sagradas algunos jugadores desafortunados, pero en las Cantigas se refiere un caso único de desafío al cielo por vías de hecho como ocurrido en la Península. Un tahur catalán

Que por que perdía muito
Era contra Deus sannoso,

jugando una vez ante una iglesia de Santa María, como perdiese de nuevo, quiso tomar venganza de Dios y de su Madre y lanzó a lo alto contra ellos una saeta de su propia ballesta.

Sirvo, luego me debes protección. No vales nada si no me concedes lo que quiero. Arréglatelas como puedas. Si peleo, debo vencer; si juego, debo ganar; si estoy en aprieto, debes sacarme de él. Mi vínculo vasallático me da derecho al milagro. ¿Al milagro? Sí; los peninsulares llegaron a considerar a sus patronos celestiales obligados a favorecerles con milagros, a su antojo. Cerca de doscientos prodigios mariánicos registra Alfonso el Sabio como ocurridos en Hispania. Los hispanos hacían intervenir a María no sólo en graves y apuradas circunstancias sino para conseguir menudos

y vulgares favores: para recuperar halcones perdidos —en las Cantigas se cuentan cinco milagros de esta clase—; para encontrar joyas desaparecidas o salvar rebaños de las fauces de los lobos; para favorecer la cría de gusanos de seda o evitar la pedrea de una viña; para obtener alimentos —el mismo Alfonso X refiere que consiguió milagrosamente pescado, en Sevilla, a fin de dar de comer a las gentes venidas a las cortes—, en los toros, en las construcciones, en las industrias, etc., etc... Creían que la Virgen y los Santos a quienes habían tomado por patronos y a quienes servían como señores tenían el deber de protegerlos, y porque lo creían con fe viva, les enfrentaban o los afrontaban cuando llegaba el caso. Y así por los siglos de los siglos...

El ímpetu al servicio de la fe con desprecio de los intereses terrenales y con sacrificio de la vida; y la fe: altiva, arrogante y confiada en la ayuda de las potencias celestiales para triunfar en uno u otro empeño. La pasión afirmando la fe y la fe vivificando el ímpetu. Empresas "divinales" y el enfrentamiento del Altísimo en auxilio de sus aventuras ciscelestes. Y así hasta la grande y terrible caída en que el Todopoderoso pareció dejarles de su mano y ellos se sintieron perecer o blasfemaron de la divinidad: las dos Españas.

¿Cómo enlazar esa devoción vasallática con las concepciones religiosas del Islam? El musulmán implora directamente de Alá "el Eterno y el Único", a lo sumo por intermedio del Profeta; el español solicita el auxilio del Dios trino y uno por mediación de su propio patrono y *senior* celestial. El islamista suplica humilde del Todopoderoso el favor que no cree merecer; el peninsular pide el premio de su servicio y devoción y llega al desafío del Altísimo. El muslim sabe de lo fatal del designio divino y se inclina reverente ante la celeste voluntad; el hijo de España no se resigna de antemano ante ella y trata de torcerla con dádivas, halagos o amenazas; y a la postre llega a irritarse contra su patrono ultraterreno o contra el mismo Dios, si no logra su deseo o su capricho. No conozco ningún caso en que un hispano-musulmán se enfrente altanero con Alá, blasfeme contra "el Clemente y el Misericordioso", se irrite con él por no obtener su ayuda al jugar a los dados, apedree una mezquita o lance una saeta hacia los cielos contra el Omnipotente. ¿Simbiosis islámico-cristiana o áspero mestizaje entre la vehemencia hispánica y la hispánica sensibilidad religiosa? Yo no puedo dudar al elegir.

5. *Dios, juez supremo*

La dramática contienda contra el moro tan llena de horas sombrías y de instantes crueles, zigzagueante entre victorias y desastres, siempre forzando al *homo hispanus* a jugar su destino a la carta de un encuentro contra los islamitas, y así por siglos —los siglos germinales de España y de lo hispánico— forjó al español y sobre todo al castellano, en un continuo implorar del favor del Altísimo, de quien pendía su triunfo o su derrota. Queda dicho que cuando algún texto historiográfico pormenoriza el relato de una batalla o de un combate, siempre, sin excepción, incluso si las huestes cristianas estaban integradas sólo por milicias populares, vemos a los guerreros hispano-cristianos prepararse a la pelea invocando piadosamente el auxilio de la divinidad. Hincadas las rodillas en el suelo, los mismos que en seguida iban a luchar con bárbaro coraje confesaban sus pecados, recibían el pan bendito que el milagro eucarístico transformaba en el cuerpo de Cristo, y rogaban a Éste, a su Madre, y a sus santos, que les otorgaran la victoria. Dios se convirtió así, por el fervoroso temor y la esperanzada fe de los cristianos, en el supremo juez de su perdurable lucha contra el moro.

Dios premiaba con triunfos y castigaba con desastres. Venía premiando y castigando desde siempre. Desde antes de que se enfrentasen cristianos e islamitas. A comienzos del siglo VII, Juan de Bíclaro presentó ya a 300 godos venciendo milagrosamente a 60.000 francos, en 589, por la merced divina. De la Biblia pudieron derivar su doctrina clérigos y cronistas. Porque siglo tras siglo los israelitas habían interpretado éxitos y fracasos militares como favores o penas recibidos del Eterno.

La Crónica de Alfonso XI, descubierta por Diego Catalán —se terminó en 1344— nos ofrece todavía una prueba de esa fe del *homo hispanus* en la suprema potestad judicial del Altísimo en el duelo secular de la cristiandad con el Islam. Refiere que los regentes de Castilla fueron forzados por el Papa a romper sus treguas con Granada y a emprender una campaña contra los musulmanes. Los infantes don Juan y don Pedro entraron en la vega granadina con un gran ejército y fueron vencidos y muertos. El cronista comenta así el desastre: "Ya Dios tenía dada su *sentencia* contra los christianos, e la rueda de la ventura era ya buelta de mala manera... E si fué boluntad de Dios, o por los pecados de los christianos, o por las malas intenciones de los dichos infantes muertos; e ansí se entiende

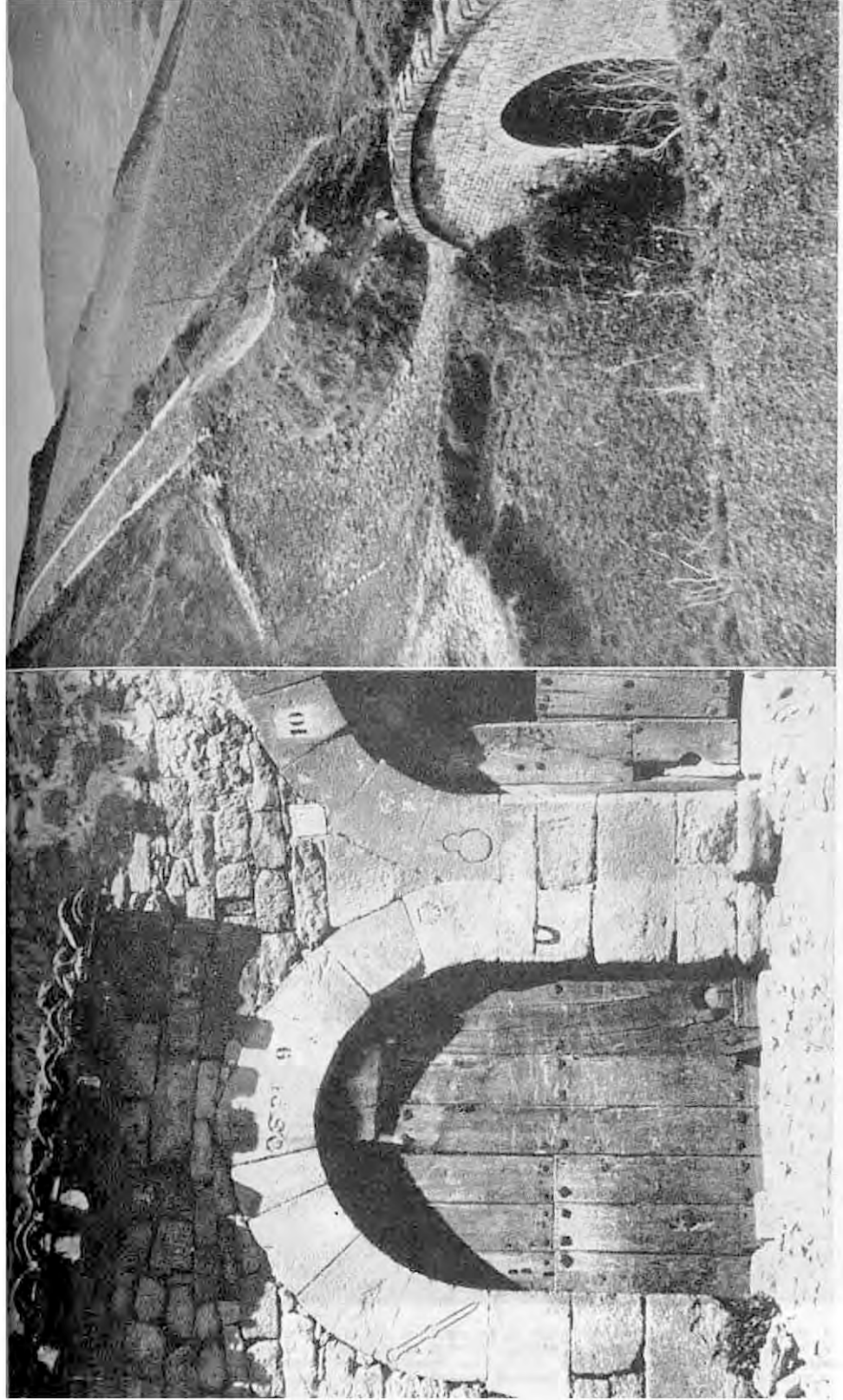
que fué milagro e justiçia de Dios, ca Dios, en que es el poder todo cumplido, nunca se paga si non de berdad, e nunca hizo *justicia* sin meresçimiento, e por ende él supo qué hizo e consintió." Y declara que las gentes atribuyeron el castigo divino a haber quebrantado don Pedro la fe y palabra de paz que había puesto con el rey de Granada.

Este texto ha permitido a Castro suponer a los castellanos contagiados de deísmo islámico; de un deísmo que primero vinculó con lo que Asín llamó indiferencia religiosa y que luego ha hecho derivar de la deísta exaltación mística de los sufíes que abrían su corazón al amor a todos los hombres en Dios.

Mucho antes de que ninguno de esos dos deísmos adquiriese carta de naturaleza en Al-Ándalus habían los cristianos convertido al Altísimo en justo juez entre ellos y los mahometanos; en justo juez que otorgaba victorias o desastres en razón de la conducta de sus reyes o caudillos y de la general de todo el pueblo. Ya los primeros cronistas asturleoneses hicieron pender de la justicia divina la suerte de las armas. Muy pronto esa fe adquirió resonancias procesales.

Conforme a la tradición jurídica triunfante a la sazón, Dios juzgaba las querellas civiles y penales que surgían entre los ciudadanos resolviendo como entendía justo las ordalías o pruebas vulgares de que los hombres hacían pender el derecho o la honra disputados. Dios sacaba ileso el brazo inocente que había osado introducirse en una caldera de agua hirviendo para mostrar lo injusto de la acusación o la demanda rechazadas; y hacía vencer en los duelos judiciales al campeón de la parte a quien asistía la razón en el litigio. Sin violencia la vieja idea del Dios árbitro justo en los juicios humanos se proyectó sobre la fe en la continua intervención de la divinidad en las guerras nacionales y después en la guerra contra el moro; y aquéllas y éstas se convirtieron, a la postre, en rieptos o desafíos procesales que el Altísimo fallaba en justicia.

La idea de Dios como supremo juez vindicador aparece ya en la carta dirigida por el conde de Barcelona al Cid en 1090. Repróchale su gusto por adivinar el porvenir mediante el vuelo de las aves y le dice: "fere omnes genus avium sunt dii tui, quia plus confidis in auguriis eorum quam in Deo. Nos autem credimus et adoramus unum Deum, qui nos de te vindicet et in manibus nostris te tradat". Le invita a pelear con sus mesnadas contra él y las suyas en el llano. Y confiado en la venganza divinal, orgulloso se promete matarle o cautivarle. Rodrigo acepta el reto en su respuesta y reconoce también la suprema potestad judicial del Altísimo cuando escribe: "Te autem superfluis iactando uerbis, me iam



59.— Por este camino (Cironqui) cruzaron los millares de peregrinos que vincularon España a Occidente, llevando, más allá del Pirineo, el saber, el arte y las técnicas hispano-árabes y trayendo, a la Península, el arte, el saber, el derecho... y las formas de vida y pensamiento de la Europa occidental. En ese hospital (La Población) se curarían algunos de esos peregrinos entre los que se contaron reyes, santos, estudiosos, caballeros, mercaderes y pícaros.

60. — A medida que los frecuentes coqueteos de los españoles con la muerte maduraron la contextura vital hispana, fue despertando entre nosotros mayores fervores el instante de la agonía de Jesús en la Cruz y gustamos más y más de representarla. Entre esas representaciones destaca esa cabeza de Cristo que anticipa el patetismo de nuestra moderna imaginería. Cámara Santa de Oviedo. Siglo XII.

victum aut captum aut mortuum in manu tua necnon deducere retulisti: hoc autem in manu Dei est et non in tua."

De la fe de los caballeros castellanos en la intervención divinal en sus querellas partidistas a favor de aquellos a quienes asistía la razón nos da noticia la caballeresca *Crónica de la población de Ávila.* Muerto Enrique I y proclamado Fernando III, éste y su madre doña Berenguela, hubieron de enfrentar al conde don Alvaro Manrique de Lara, hasta allí regente de Castilla. Lograron vencerle y apresarle y ya preso, Muño Mateos de Ávila se dirigió así a la reina: "Señora, el conde don Aluaro se levantó contra vos e *quisso Dios e la vuestra buena ventura e el derecho que teniedes, que le ouistes a prender*", y continuó pidiendo que no le matase para que él y su linaje le sirvieran andando el tiempo "si Dios quisiere". Según el caballero castellano autor de la Crónica, el Altísimo había dado "buena andança" a doña Berenguela —así calificó ésta su victoria en su respuesta— porque el derecho la asistía. Para él, Dios había resuelto la contienda entre las dos facciones como resolvía de ordinario las ordalías. ¿Puede sorprender que esa idea de Dios como justo juez se proyectase también a la guerra contra el moro?

El llamado Silense al referir la batalla de Simancas (939) escribe: "El mismo Abohabia, rey agareno, allí fué apresado por los nuestros y llevado a León encarcelado, porque traicionó al rey Ramiro, cayó prisionero —*recto juditio Dei*— por recto juicio de Dios." A principios del siglo XII, los leoneses creían ya que Dios castigaba en justicia la traición de un caudillo musulmán.

El leonés —a las veces residente en Toledo— autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris,* fué más lejos aun: hizo a Munnio Alfonso, *Princeps militiae Toletanae,* calificar de *juicio* al inminente combate en que las milicias de Toledo, Ávila y Segovia iban a enfrentar a los emires de Córdoba y Sevilla; el cronista le presenta dirigiéndose así a Santiago: "defende nos in proelio ut non pereamus in tremendo iudicio sarracenorum". A mediados del siglo XII la guerra contra los musulmanes era ya por tanto "juicio de Dios" para los cristianos españoles. Si éstos eran culpables —culpables de haber quebrantado la ley divina o el derecho ajeno— Dios les hacía ser vencidos en el gran duelo procesal que mantenían contra los sarracenos.

La guerra contra el moro seguía siendo un gran desafío judicial en el siglo XIV. El anónimo cronista alfonsí habla de juez, de juicio y de sentencia al referir el desastre de Granada. Y descubre a las claras su concepción de la derrota y muerte de don Juan y de don Pedro como la

justa pena divinal de un *riepto*. Cabe justificar su pensamiento a la luz de las leyes coetáneas.

El Ordenamiento de Alcalá, dictado en 1348 por el mismo rey Alfonso XI de quien habían sido regentes los infantes, vencidos y muertos en la Vega de Granada, considera como tuerto que podía dar ocasión a una deshonra y por ende a un *riepto*, el quebrantamiento de una tregua. En la ley XXXII. 6 se dice: "Et otrosi ordenamos que los quebrantadores de las tregoas, ò de la segurança, si fueren fijosdalgo, è la ellos ovieren otorgada, puedan ser rebtados por ende, è caer en la pena que dicen en los riebtos". Y en la ley XXXII. 7: "Todo fijodalgo pueda reptar por tuerto è desonrra que caia en traición, ò en aleve, que le aya fecho otro fijodalgo." Para los castellanos del siglo XIV quien quebrantaba una *tregua* y una *segurança* era tenido por alevoso y por traidor. El supremo juez había castigado a los cristianos muchas veces en el ya secular desafío nacional que mantenían contra los sarracenos. El infante don Pedro había faltado a una palabra, quebrantado la fe prometida, roto una tregua y cometido un tuerto — de tal hace calificar al rey de Granada, la hazaña del infante, el cronista castellano. El hidalgo que cometía tales atentados contra la ley de la caballería incurría en pública vergüenza y daba pie a ser reptado por traición. El ideal caballeresco del honor se interfirió en la concepción de la guerra contra el moro como un magno duelo judicial. Y el cronista del rey Alfonso XI, un hombre saturado de ambos ideales, atribuyó el desastre de la Vega de Granada a la justa sentencia del Altísimo que fallaba así un verdadero "juicio de Dios" entre los regentes castellanos y el monarca granadino.

Entre esa concepción de la divinidad como juez del gran desafío judicial en que había llegado a convertirse la lucha entre cristianos e islamitas y el deísmo islámico: ora mística exaltación de amor, ora flaqueza declinante de la fe, no cabe vinculación segura. Frente a la que Asín calificó de indiferencia, los castellanos creían con tal seguridad y certidumbre, que hacían de la guerra divinal una ordalía por el Altísimo resuelta en justicia. Frente al amor sufí a todos los hombres en Dios, que muestra, por ejemplo, Ibn Arabí, los castellanos se dejaban exaltar por un punto de honra.

Es un cronista castellano quien pone en labios del rey de Granada una extraña respuesta a la comunicación del infante don Pedro devolviéndole las parias. En ningún texto hispano-musulmán de los muchos que conozco encuentro pasaje alguno que pueda ni remotamente concordar con estas palabras que atribuye al sultán granadino el autor de la crónica alfonsí. "El infante me tiene tuerto, ca destruyóme mis tierras y corrióme y matóme mis moros, e sobre este mal que me hizo le dí parias por que me dexase vevir en mis tierras en paz, e agora quiere quebrantar la fe y la verdad que puso conmigo. E pongo a Dios en el comedio que sea juez medianero y administre justicia e milagro sobre tal fecho." Estas palabras riman en cambio muy a las claras con la tradicional concepción hispano-cristiana de la guerra contra el moro como un "juicio de Dios" y tienen una evidente sonoridad caballeresca. O el cronista del rey de Castilla atribuía al rey de Granada ideas y palabras que nunca concibió ni pronunció, o los granadinos se hallaban ya tan penetrados por las formas de pensamiento y de vida castellanas que su rey llegó a pensar y a hablar como lo habría hecho un caballero de Castilla al reptar a otro por tuerto. Diego Catalán ha señalado cómo en la Crónica se atribuyen a los moros de Granada varios ideales y expresiones coincidentes con los peculiares de los fijodalgos castellanos. Si el cronista alfonsí no fingió a su capricho las palabras del sultán de Granada, es por tanto seguro que fueron los granadinos quienes imitaron a sus vecinos de Castilla y no los cristianos quienes siguieron a los moros.

La idea de Dios, padre común de todos los hombres y naciones, está ya en los Evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas canónicas. Ni musulmanes ni cristianos pensaron que Dios no lo fuera de todos hasta de quienes islamitas y cristianos tenían por enemigos de Alá o de Cristo. Pero, naturalmente, fué en España, palenque del desafío multisecular de la Cristiandad con el Islam, donde tuvo que surgir la fe de ambos campeones en la suprema justicia del Eterno, que por cima de sus credos diferentes daba el triunfo a quien lo merecía. Ahora bien, mientras en las ideas procesales islámicas no había cauce para la conversión de la guerra entre moros y cristianos en un gran "juicio de Dios" en el estricto sentido del vocablo, esa transmutación fué muy fácil, como queda probado, en la teorética judicial germánica de los cristianos españoles. ¿Será por ello lícito atribuir origen castellano a ese mal llamado deísmo que colocaba a Dios *comunalmente* por cima de las dos comunidades religiosas en batalla?

Acompaño a Castro en su sospecha —me complazco en reconocer esa coincidencia— de que sobre tal base podría alzarse el ideal de una justicia suprema que inspiró las doctrinas jurídicas de Francisco de Vitoria. Estas, para mí, enraizarían, así, en una nobilísima tradición hispano-medieval que al hacer al Altísimo juez de todas las naciones, como lo era de todos los hombres, igualaba los derechos de todos los hombres y de

todas las naciones. Pero esa magna idea sólo pudo surgir en un pueblo en cuya conciencia no hubiese arraigado la idea central que inspiraba la guerra santa islámica, que hacía del pueblo musulmán martillo de Dios.

6. *El rito y el gesto*

Durante los largos siglos de la temprana Edad Media la religiosidad europea occidental había estado anclada en el gesto, el culto y el rito más que en la íntima elevación del alma hacia Dios. La trama espiritual de cada uno de los fieles estaba hecha de la serie de ejercicios rituales establecidos por la Iglesia. La España cristiana no constituyó una excepción. Su vecindad con la España islamita y hebraica quizás atenuó en ella durante algunos siglos la devoción por las imágenes, pero la teatralidad gesticulante de los ritos de la Mezquita y de la Sinagoga no pudieron contribuir a alterar las prácticas religiosas de la Iglesia Occidental en la Península. Y lo singular del estilo de vida que la áspera y prolongada batalla contra los musulmanes iba acuñando en el norte de España no era propicio a trocar los módulos de la religiosidad de los peninsulares.

Si, como queda dicho, la vida ejecutiva que los cristianos españoles habían tenido que vivir durante cuatro siglos, había atenuado su capacidad de ensueño y su potencia razonadora y había afirmado su activismo y su ímpetu centáurico, no puede sorprender que no buscaran a Dios en sí mismos mediante una callada y quieta introspección, ni que sus relaciones con la divinidad fueran también extrovertidas, apasionadas, más proyectadas en acciones y gestos que en la oración contemplativa, en la ahincada meditación y en las hondas y serenas construcciones teológicas.

Y no pudo mudarse esa normal inclinación a un cristianismo enraizado más en la voluntad que en el espíritu. Porque los españoles hubieron de seguir viviendo ejecutivamente durante los siglos XII —de violenta batalla contra los almorávides y almohades— y XIII — de conquistas y colonizaciones y de inicio de las sangrientas guerras civiles.

En un estudio menos audaz y apasionado, y por ello más científico y de fiar que *España en su Historia*, señala Castro que la religiosidad hispana sufrió en el siglo XIV un giro hacia la interiorización y el quieto meditar. Y su tesis es exacta. Tal vez la nueva religiosidad castellana fué menos nueva de lo que Castro cree —no se ha detenido éste a estudiar el franciscanismo peninsular de los siglos XIII y XIV— y es seguro que remonta a días anteriores a don Pedro el Cruel y al canciller Pero López de Ayala.

Castro ha valorado con exceso a los dos como factores de mudanzas espirituales. Las horas bárbaras del reinado de don Pedro, lejos de inclinar a los hombres hacia la serena reflexión y la interiorización religiosa, lanzaron a las gentes todas del reino a la acción desorbitada y frenética, incluso a quienes eran a la sazón tan poco inclinados a los desbordes energéticos como los judíos. Y para justipreciar la sensibilidad religiosa de Ayala importa no olvidar que sufrió dos largos cautiverios, uno muy triste y áspero y ya en edad madura; fueron las angustias de tan propicia ocasión para la autognosis las que debieron madurar en él una visión más íntima y férvida de las relaciones del hombre con Dios y, a la par, una intuición más precisa de sí mismo y de sus semejantes como seres autónomos dentro del mundo y del tiempo.

Ni la explicable inclinación personal de Ayala hacia la meditación angustiada del gran problema de la vida que es la vinculación del pecador con el Altísimo, ni las ocasionales y esporádicas de quienes en las tormentas de la segunda mitad del siglo XIV se hallaron en circunstancias no menos dramáticas, bastan a justificar como fruto de una espontánea germinación nacional el giro de la sensibilidad religiosa castellana en el camino de la emotiva introversión.

Castro ha señalado sintéticamente la aparición y desarrollo de ese movimiento en Occidente desde el siglo XIII a lo menos. España no estaba fuera de Europa. Las corrientes espirituales europeas cruzaban antes o después los Pirineos y triunfaban de la extrema occidentalidad que padecía la Península. La *Historia de la Orden de los Jerónimos* de Sigüenza, fuente esencial de Castro, ha permitido a éste registrar la aparición en Castilla durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350) de las primeras manifestaciones de la nueva religiosidad: emotiva, reflexiva, lírica e íntima.

Algunos castellanos ultrasensibles a los cambios de los tiempos comenzaron a recoger en sus antenas ondas ya viejas allende el Pirineo. Las corrientes místicas de los sadilíes musulmanes, a las que no fueron extrañas las poblaciones mudéjares de Castilla la Nueva y Andalucía, quizá contribuyeran también al despertar de inclinaciones parejas entre algunos cristianos, por su fórmula temperamental propicios a la soledad y la meditación e inclinados a la comunicación con las fuerzas misteriosas del más allá. Los grupos de ermitaños que surgieron dispersos en todas las tierras de la Corona de Castilla fueron a la postre articulados en una orden religiosa nueva, la de los jerónimos. Y estos nuevos frailes españoles practicaron y difundieron la nueva religiosidad proyectada hacia la íntima efusión individual.

Nunca llegó ésta a triunfar sin embargo entre los peninsulares durante los siglos XIV y XV. En ningún pueblo europeo, y menos aun en ningún pueblo medieval, se ha producido jamás una mudanza en la sensibilidad religiosa colectiva tan profunda como para mover perdurablemente a las masas a centrar sus contactos con la divinidad en la interiorización lírica y efusiva, desnuda de ritos. Ese género de religiosidad no puede ser sino un fenómeno de minorías. La tradicional manera de sentir y de adorar a Dios de los hispanos se alzaba, además, con violencia, en el camino hacia el surgir de una exquisita nueva religiosidad que buceara en la conciencia y que centrase el culto en la mística introspección y en la santificación del trabajo. Y a impedir el deslizamiento de la sensibilidad religiosa hispana por los nuevos derroteros que seguían los Jerónimos coadyuvó, asimismo, el doble proceso de crecimiento y de crisis de la nueva Orden, proceso que Castro ha registrado pero que no ha explicado genéticamente ni justipreciado en sus graves consecuencias.

Los jerónimos fueron muy favorecidos por los reyes de la nueva dinastía bastarda, los Trastamaras, y por la aristocracia que en torno a ellos se encaramó sobre el reino. Toda Orden religiosa nueva, por cuanto representaba una renovación del viejo fervor y de la vieja disciplina, relajados en los viejos monjes, había atraído la simpatía y la generosidad de los reyes y magnates españoles en el curso de los siglos medievales. La conseguida por los jerónimos no puede significar por tanto una extraña inclinación de los príncipes y de los nobles castellanos hacia el nuevo tipo de religiosidad por ellos practicada. Y llego a sospechar que a ese volcarse a su favor de las mercedes de los reyes nuevos y de los nobles de su época, acaso contribuyó la postura que tal vez adoptaron en apoyo de don Pedro el Cruel, junto al pueblo menudo cuya vida espiritual dirigían, las viejas órdenes de dominicos y franciscanos. Si mi sospecha fuera cierta —es preciso contrastarla con la documentación de la época— se explicaría por duplicado el rápido enriquecimiento de los jerónimos, sin suponerlo corolario de la fervorosa adhesión de reyes y aristócratas al nuevo cristianismo lírico, emotivo y ensalzador del trabajo de los nuevos frailes.

Castro ha registrado al pormenor lo que pudiéramos llamar inundación de la Orden Jerónima por los judíos convertidos al cristianismo en los terribles prógromos de 1391. Castro la explica por la coincidencia ante la espiritualidad de los jerónimos y de los cristianos nuevos. No me parece exacta la tesis. Hiperboliza la inclinación de los hebreos españoles hacia la intimidad contemplativa. No era esa la tradición de la Sinagoga. El gran

pensador y poeta hispano-judío Yehudá ha-Leví, en su famosa obra apologética, había pospuesto la ascesis al cumplimiento de las prácticas y los ritos. Y todavía en el siglo XVI muchos conversos, sinceramente devotos de su nueva fe —María Cazalla por ejemplo— justificaban su adhesión al erasmismo o al iluminismo, porque juzgaban que las ceremonias católicas eran puro judaísmo.

Los "marranos" o cristianos nuevos acudieron tal vez a la Orden Jerónima por otros motivos. Buscaban algunos sin doblez una comunidad religiosa en que verter sus inquietudes y fervores y otros un refugio seguro para ponerse a cubierto de sospechas y de persecuciones. Dominicos y franciscanos habían sido tradicionales enemigos de su raza y los aliados del pueblo que los había forzado a la conversión para escapar a las matanzas. Ni los conversos podían acceder placenteros a los claustros de quienes habían encendido y atizado la llama que los había abrasado, ni dominicos y franciscanos podían abrirles los brazos sin grandes recelos y sin asegurarse de su sinceridad.

Los jerónimos no tenían ninguna tradición antijudía, eran ricos, estaban muy protegidos por los reyes y los nobles, eternos valedores de los hebreos peninsulares, y se hallaban en período de crecimiento ascensional, naturalmente propicio al liberal proselitismo. Y hacia ellos se precipitaron la mayoría de los cristianos nuevos que por una u otra causa sentían la tentación de ingresar en un convento.

Faltaba a los conversos todos la bélica exaltación religiosa que sacudía a los cristianos viejos y les faltaba el fervor de éstos hacia íconos y reliquias. Por ello y por natural reacción de los judíos que habían adherido sinceramente al cristianismo, contra las prácticas y ritos de la Sinagoga, de la que habían desertado, los jerónimos de origen hebraico contribuyeron, sin duda, a mantener viva la nueva religiosidad de los jerónimos, vieja de un siglo a fines del XV. Pero esa inundación de la Orden Jerónima por los cristianos nuevos contribuyó a hacer sospechosa a las masas populares la nueva sensibilidad religiosa emotiva, introspectiva, lírica, centrada en la meditación y en el trabajo que practicaban los jerónimos. Por la simple presencia en los claustros de la nueva Orden de muchos "marranos", siempre sospechosos para los cristianos viejos, y por el descubrimiento cada vez más frecuente de muchos casos de jerónimos de estirpe judía que permanecían fieles a sus viejas doctrinas, con burla de la fe que aparentemente profesaban y con sacrílega profanación de la hostia santa por sus impías manos en el acto de la consagración. Pese a los esfuerzos de los jerónimos por librarse del sambenito de contagiados de

judaísmo y por cerrar sus puertas a los conversos, el pueblo no les miró con simpatía. Y las masas españolas que secularmente sentían repulsión a cuanto despidiera un evidente tufillo a hebraísmo, por oposición al tipo de piedad de los jerónimos tachados de tener en su seno a muchos falsos conversos, se afirmaron en su adhesión a la vieja religiosidad peninsular extrovertida, épica y proyectada en acciones y gestos más que en la oración contemplativa y en la íntima efusión.

Quedó así infecunda la semilla de la nueva sensibilidad religiosa que en las últimas décadas del siglo XIV parecía llamada a cambiar el panorama de la vida espiritual de los peninsulares y en particular: el de los viejos castellanos y leoneses y el de los nuevos y novísimos del Tajo, del Guadiana y del Guadalquivir. Sus frutos quedaron limitados a algunos muy pocos aristócratas y a algunos grupos de cristianos nuevos, dos minorías cada día con menos influencia en el pueblo. Los últimos, por su estirpe y sus vacilaciones e hipocresías en materia de fe. Y los primeros como consecuencia de un proceso que Castro ni siquiera ha sospechado: porque también llegaban a España los vientos ideológicos antinobiliarios triunfantes hacía tiempo allende el Pirineo. Una vez más se vinculaba el estilo vital hispánico, no con injertos de formas de vida semítica, sino con la vieja estructura funcional de los peninsulares, ahincada más en el vehemente apetecer que en el sereno razonar, como resultado de la multisecular antibiosis cristiano-islamita.

7. *Unidad en la fe*

Toda grave contienda exterior provoca la espontánea renuncia a sus querellas intestinas en el pueblo que la sufre con energía y decisión; se aprietan las filas, se olvidan o se aplazan las discordias, se unifican las opiniones y se acuerdan las voluntades. Cuando la guerra es a la par ideológica y nacional, la nación que la enfrenta con coraje suprime sus disidencias dogmáticas y afirma su fervor por las ideas centrales que defiende con sacrificio de la vida. No pudo ocurrir de otra manera en la Península durante las largas horas de la reconquista.

España había sido un país fértil en herejías. La cristiandad hispánica había conocido muchos heterodoxos en el curso de los siglos que precedieron a la invasión árabe. Los libeláticos Basílides y Marcial, obispos de Astorga y de Mérida; los arrianos Florencio y Potamio, prelados de Mérida y Lisboa; la donatista Lucila; los gnósticos y maniqueos Elpidio y

Agape, y el gran Prisciliano y sus muchos partidarios, habían agitado a las masas cristianas peninsulares durante la época romana. Arrianos y acéfalos y algún materialista perturbaron las conciencias en la España visigoda. Después de la gran crisis del 711 siguió floreciendo la herejía entre los españoles refugiados en las Galias y entre los que vivieron sometidos al señorío del Islam. El español Claudio, obispo de Turín, difundió doctrinas iconoclastas en Italia. Dentro de la mozarabía, primero formularon tesis erróneas Severo, Égila y Migerio; surgió en seguida el titubeante adopcionismo de Elipando de Toledo y de Félix de Urgel, y más tarde aparecieron los acéfalos antitrinitarios y judaizantes y, con ellos, los antropomorfistas Hosteogis, Romano y Sebastián. E incluso enraicen quizás en esa apasionada inquietud hispana que produjo tantas disidencias y herejías, las que padeció a su vez el Islam español, antes reseñadas.

La guerra de la reconquista apartó de los reinos cristianos españoles tales pestilencias. La cristiandad peninsular norteña no padeció una sola herejía durante los cinco primeros siglos de su batalla por la libertad y por la fe frente a los musulmanes. Mientras Castro supone a los cristianos septentrionales acuñando singulares formas de vida por obra de la simbiosis arábigo-románica y los imagina adaptando los procesos de su conciencia y el mecanismo de su sensibilidad a los característicos de los islamitas de Oriente y de Al-Ándalus, la lucha religiosa y nacional que mantenían con renovado ímpetu, producía la más cerrada adhesión a la doctrina de la Iglesia de Cristo. Ningún portillo abrió en la muralla de la fe de los hispanos su hostil convivencia con la cultura del Islam, de la que Castro hace derivar las ideas vitales de la religiosidad española. La mozarabía sufrió en cambio de su comunicación con musulmanes y judíos y padeció herejías a tal contagio vinculadas. ¿No es lícito, por tanto, creer que, como en tantas otras manifestaciones de la vida de los cristianos libres, fué más decisiva la pugna perdurable que el efímero contacto, en el madurar de la postura vital de los hispanos del Norte frente a la divinidad?

Y esa cerrada y profunda unificación de la creencia siguió triunfando hasta los tiempos nuevos. Apenas fué perturbada por el chispazo fugaz de la herejía albigense importada a tierras de León por algunos franceses y pronto extinguida por la violencia. Después, con excepción de Cataluña, fácil al contagio de allende el Pirineo, la España cristiana tan sólo conoció en fecha tardía algunos pocos errores personales que no trascendieron a las masas. A las veces un teólogo se deslizaba involuntariamente por sendas peligrosas y formulaba alguna tesis errónea. Pero su yerro casual no influía en el pueblo y ni echaba raíces fecundas ni daba frutos maduros.

No; la cristiandad hispana no conoció ningún movimiento herético remotamente equiparable a los provocados por Juan de Janden, Marsilio de Padua, Wiclef y Juan de Hus, para no citar sino a los más famosos heresiarcas europeos medievales. Aquende el Pirineo no había lugar para ninguna fermentación espiritual heterodoxa de gran vuelo. La ya tardía herejía de Durango no desbordó de los términos de la lejana villa vizcaína y no se extendió por la Península.

Ni se extraviaron grandes inteligencias capaces de arrastrar al error a los doctos y a las masas, ni éstas fueron permeables al descarrío herético, ni el Estado fué tibio en la represión de la disidencia heterodoxa que podía debilitar la heroica resistencia y la audaz acometida contra el moro. Al otro lado de la frontera estaba el islamita, el enemigo multisecular, y la cristiandad cerró espontáneamente sus cuadros. Nadie dudó, disintió, se alzó. Nadie aventuró una vacilación. La fe más firme, clara, fervorosa, unitaria, triunfaba sin sombras. Y si alguien resbalaba y alumbraba un relámpago de herética contradicción, el foco era apagado rápidamente con violencia, como han podido estrangularse hoy los chispazos derrotistas o disolventes, por los pueblos en áspera batalla nacional.

Y tampoco conoció la España cristiana nada parecido al movimiento racionalista ultrapirenaico que arranca de las *Divisiones de la Naturaleza* de Juan Scoto, contemporáneo de Carlos el Calvo. Ese intento de construir una filosofía de las cosas independiente de la teología cristiana, no obstante su panteísmo latente, había logrado perdurar en Francia desde el siglo IX, fué desenvuelto por toda una escuela durante el XII, se refleja y transforma en el *Roman de la Rose* de Juan de Meung y se prolonga en el materialista espíritu crítico de la burguesía y en la tendencia hacia la observación del hombre y de la naturaleza del que había de salir la ciencia moderna.

Donde no había habido plaza para la pura disidencia herética, que sólo alumbra al cabo en un ambiente de fe viva y de vivo fervor religioso, no pudo haberla tampoco para una filosofía que, si reconocía la existencia de una fuerza espiritual superior —concebida como inteligencia y como voluntad— y si creía en un Dios creador del universo, consagraba como actividad esencial del hombre el estudio de la naturaleza y la crítica de la vida social. Donde no había habido lugar para la herejía no pudo haberlo para una doctrina que iniciaba la secularización del pensamiento y buscaba la verdad al margen de los problemas esenciales de la fe.

8. *Magia y superstición*

Dentro del clima de fervor y de fe cerrada y firme de la cristiandad peninsular florecieron, sí, algunas supersticiones, y en algunas ciudades —en Toledo especialmente— las artes mágicas. El auscultar el porvenir por el vuelo de las aves fué en la España medieval la más habitual de las supersticiones. El Cid la practicaba de continuo; le acusaron de ello sus enemigos: el conde de Barcelona en su carta de reto y los poetas moros de Valencia; y confirman la realidad de tales acusaciones los autores de la *Historia Roderici* y del *Cantar de Mio Cid*. El historiador Ibn Alkama dice de él: "Il tirait des augures du vol des oiseaux et ajoutait à ces fables d'autres mensonges par quoi il ranimait l'ardeur de ses compagnons. C'est à ce sujet qu'un Valencien a dit: 'Dites à Rodrigue... Les sabres des Sinhacha dans toutes les mêlées vont empêcher ses oiseaux d'augurer des véritables événements!'"

Rara era la hueste cristiana o la empresa realizada por cristianos que prescindiera de tales agüeros. La reina doña Urraca acusó a su marido Alfonso el Batallador de fiar en ellos. Y fiando en ellos vemos a los repobladores de Ávila establecerse en la ciudad y a los caballeros abulenses peleando contra el moro. En la *Crónica de la población de Avila* se lee: "En la primera puebla vinieron gran compaña de buenos omes de Çinco Villas e de Lara e algunos de Coualeda; e los de Coualeda e de Lara venien delante e ouieron sus aues a entrante de la villa, e aquellos que sabian catar de agüeros entendieron que eran buenos para poblar alli e fueron poblar en la villa lo mas çerca del agua; e los de Çinco Villas que venian en pos dellos ouieron essas aues mesmas, e Munio Echaminzuide que venie con ellos era mas acabado agorador e dixo..." Y la Crónica caballeresca de mi ciudad a cada paso habla de agoradores y de agüeros. De Nalvillos, el legendario héroe abulense, dice por ejemplo: "E Enaluiello era muy buen agorador e guiáuanse los otros por él." Y al referir una de las campañas de los caballeros de Ávila a tierras de Sevilla en la que corrieron grave riesgo, después de contar cómo oyeron misa y confesaron sus pecados antes de combatir, añade: "e Sancho Ximeno el adalid que era buen agorador acauado, cató las aues e entendió en ellas que los moros serien vençidos".

Extraña mezcla de fe en la divina voluntad que daba victorias y derrotas y de apetito desordenado de adivinar el porvenir. En los adalides

abulenses, en Mio Cid, que también conjugaba su invocación al Altísimo y la consulta de las aves, y en muchos de los españoles de antes y de después.

Pero junto al intento de descubrir las misteriosas proyecciones del destino, mediante la observación del vuelo de las aves, la España medieval conoció otras muchas supersticiones y artes mágicas. Berceo presenta a Santo Domingo de Silos predicando contra el consultar de agüeros —"ca de Dios es vedado"— y a los lacerados por dolores y enfermedades acudiendo en vano a encantamientos antes de solicitar el favor celestial por intermedio de un santo taumaturgo. Las *Partidas* —VII.23.1 a 3— nos ofrecen un cuadro completo de las supersticiones al uso.

"Adeuinança tanto quiere dezir, como querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir. E son dos maneras de adeuinança. La primera es, la que se faze por arte de Astronomia, que es vna de las siete Artes liberales: esta, segun el Fuero de las leyes, non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamente; porque los juyzios, e los asmamientos, que se dan por esta Arte, son catados por el curso natural de las Planetas, e de las otras estrellas; e fueron tomadas de los libros de Ptolomeo e de los otros sabidores, que se trabajaron de esta sciencia... La segunda manera de adeuinança es de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agueros de aues, o de estornudos, o de palabras (a que llaman Prouerbio), o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa luciente; o fazen fechuras de metal, o de otra cosa qualquier; o adeuinança en cabeça de ome muerto, o de bestia, o en palma de niño, o de muger virgen."

"Necromantia dizen en latin, a un saber estraño que es para encantar spiritus malos; e porque de los omes que se trabajan a fazer esto, viene muy grand daño a la tierra, e señaladamente a los que los creen, e les demandan alguna cosa en esta razon, acaesciendoles muchas ocasiones por el espanto que resciben, andando de noche, buscando estas cosas atales en los lugares estraños, de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos, o desmemoriados; porende defendemos, que ninguno non sea osado de se trabajar, nin de vsar de tal enemiga como esta, porque es cosa que pesa a Dios, e viene ende muy grand daño a los omes. Otrosi defendemos, que ninguno non sea osado de fazer ymagines de cera, nin de metal, nin otros fechizos, para enamorar los omes con las mugeres, nin para departir el amor que algunos ouiessen entre si. E aun defendemos, que ninguno non sea osado de dar yeruas, nin breuaje, a algund ome, nin a muger, por razon de enamoramiento, porque acaesce a las vegadas, que destos breuajes vienen a muerte los omes que los toman, e han muy grandes enfermedades, de que fincan ocasionados para siempre."

"Pero los que fiziessen encantamiento, o otras cosas con entencion buena, assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes; o para desligar a los que fuessen marido e muger, que non pudiessen conuenir; o para desatar nube, que echasse granito, o niebla, porque non corrompiesse los frutos; o para matar langosta, o pulgon, que daña el pan o las viñas; o por alguna otra razon prouechosa semejante destas, non deue auer pena; ante dezimos, que deue recebir gualardon por ello."

Los redactores de las Partidas y Alfonso el Sabio con ellos, creían, por tanto, en los dictados de los astros y en los buenos encantamientos para fines provechosos, entre los que incluían —¿de quién partiría la inclusión?— los destinados a facilitar el coito de los casados impotentes. Prohibieron todas las otras supersticiones mágicas y amenazaron con pena de muerte a quienes las practicaran. Pero tal interdicción y castigo descubren la extensión del mal; y la fe del rey y de sus colaboradores en los vaticinios astrológicos y en algunos saludables sortilegios permiten imaginar el arraigo de todos entre el vulgo.

Sería erróneo sin embargo apoyar en tal florecimiento la tesis del injerto cultural cristiano-islámico y menos aun la teoría de la adopción por la cristiandad hispana de la estructura vital islámica. Las supersticiones eran viejas de milenios en las riberas del mar Mediterráneo y las artes mágicas no eran menos antiguas ni estaban menos extendidas. Basta con remitir al registro enciclopédico que de ellas hace San Isidoro de Sevilla. En sus *Etimologías* VIII. 9, consigna al pormenor cuantas conoció la antigüedad clásica y apostilla sus noticias con citas de Demócrito, Virgilio, Varrón, Lucano, Prudencio...

Está probada la práctica de supersticiones y magias en la Península en fecha anterior a la conquista musulmana. Recordemos el pasaje de la *Historia Augusta* sobre la extrema habilidad de los vascones y de los otros hispanos en la interpretación adivinatoria del vuelo de las aves. El concilio de Iliberis, canon 6, condenó a los que mataran sirviéndose de maleficios. El joven hispano-romano, noble y rico, de la segunda mitad del siglo IV, que fué Prisciliano, antes de su conversión al cristianismo estudió magia, según confesó a los jueces imperiales que sentenciaron su proceso. Sus enemigos le acusaron de haberla practicado; en su doctrina hubo siempre una preocupación antidemoníaca que descubre, como observa con agudeza Ramos Loscertales, su inconsciente reacción contra sus ju-

veniles frecuentaciones mágicas; y no cabe suponer al aristócrata lusitano una excepción en la dorada juventud y en las masas populares de la Hispania de su época. San Martín de Braga da testimonio de la perduración de prácticas supersticiosas y mágicas entre los rústicos de su diócesis en la segunda mitad del siglo v. De los concilios III y IV de Toledo (633 y 636) y de varios preceptos de la *Lex Visigothorum* (VI.2. 1-4) resulta que en el siglo VII consultaban a veces a magos, augures, arúspices... incluso obispos, clérigos y jueces, y que se acudía a sortilegios para provocar diversos males. Y sabemos por el Albeldense que la magia siguió practicándose en Asturias hasta que Ramiro I († 850) "magicis per ignem finem imposuit", acabó con los magos por el fuego.

Frenadas algunas de tales supersticiones y sortilegios a uno y otro lado del Pirineo —también se practicaron, claro está, fuera de la Península— por las condenaciones de la Iglesia y por las persecuciones de los príncipes, tal vez no lo fueron con igual rigor en la España musulmana. De los españoles convertidos al Islam los aprendió Gerberto, luego Papa con el nombre de Silvestre II. Las burlas que los poetas valencianos dirigieron al Cid por su costumbre de auscultar el porvenir por el vuelo de las aves permiten sospechar que el afinamiento de la sensibilidad, por obra de la cultura, hizo perder crédito a las supersticiones y a las magias entre las minorías cultas de Al-Ándalus. Ignoramos hasta qué punto permanecieron fieles a ellas las masas. Entre los cristianos fueron vanos los esfuerzos de los reyes y de la Iglesia para combatirlas. Queda dicho cómo el Rey Sabio y sus colaboradores creían en los presagios de las estrellas y en los buenos encantamientos. Una ley de Juan I de 1387 descubre que incluso la clerecía castellana se había contagiado del mal. Todavía en el siglo xv practicó la magia en Castilla el marqués de Villena. Hacia 1430 el rabino Mosé de Guadalajara atestigua la existencia de agoradores entre los castellano de su tiempo. Y todavía en 1448 censuraba Gutierre Díaz de Gámez en *El Victorial* el gusto de sus contemporáneos por supersticiones, agüeros, sortilegios y adivinanzas astrológicas. La rudeza y la pasión hispanas, en alianza ahora con el dramatismo de su dinámico existir, contribuyeron a la perduración y difusión de tales práticas.

Esa rudeza y esa pasión ancestrales y ese dramatismo y ese dinamismo de su vida en pugna con los moros, hubieron de moverles a cada paso a la acuciosa interrogación del misterio del mañana, para guía de su ímpetu de acción. Y hubieron de incitarles a las veces a solicitar la ayuda de la magia, para salir vencedores del adverso destino, al dar rienda suelta a su impulsividad en su dramático batallar. La realidad del peligro que

amenaza al soldado en el combate ha solido mover al guerrero con frecuencia a auscultar a los hados y a tratar de torcer la implacable suerte hostil; con una angustia que no puede asaetear a hombres de paz cuya existencia transcurre en el tedio del normal acaecer. Y la desenfrenada y áspera pasión ha incitado a veces al que la goza o la padece a buscar incluso la complicidad de las potencias del mal, para triunfar en la vida o para vengarse de los enemigos; con un apetito o una furia que no puede sacudir al menos apasionado y violento, de corazón frío y de mente calculadora. Conoce éste la claridad que sobre el mañana ofrece el razonado análisis de las almas y de los hechos, y también los recursos que brinda la serena astucia en los recovecos de la vida. Sabe de la superior eficacia en ella de observaciones, tanteos, reflexiones, análisis, cálculos y argucias, frente a la consulta del mudo misterio y frente a la ayuda mágica de las fuerzas invisibles. Y por ello, más que la peligrosa senda del auscultar de agüeros y del contar con diabólicos auxilios, sigue el seguro camino de la razón, que no excluye la audacia.

En la rudeza, en la pasión, en el dramatismo y en el ímpetu, que, si no engendrados, fueron exaltados y vivificados entre los cristianos españoles por su pugna contra los islamitas, está la clave de la perduración entre ellos de la vieja devoción de los peninsulares por agüeros y magias. En la rudeza, en la pasión, en el dramatismo, en el ímpetu y en la fe firme e ingenua de la cristiandad hispana.

Pero, cuidado. Como las crudas y torpes maneras de expresarse, supersticiones y magias no fueron floración singular de la cristiandad española medieval. Como las raheces formas de hablar y de escribir, triunfaron también fuera de la Península. Con razón dice Menéndez Pelayo que el pueblo español fué el menos crédulo en lo maravilloso fantástico por haber sido el más férvido creyente en lo maravilloso real, es decir, en los misterios de la religión. Hasta las más excelsas figuras literarias de allende el Pirineo creían todavía en el siglo XIV en consejas y fábulas que nunca hallaron eco en las páginas de sus ilustres contemporáneos peninsulares. Lo acredita por ejemplo el paralelo entre las crónicas de Froissart y de López de Ayala. Aquél cree en las hadas y en las ninfas y admite que los caballeros pudieran convertirse en osos y que los espíritus encarnaran en cerdos. El canciller cree sólo en los milagros.

Y las artes mágicas hispanas fueron al cabo juegos inocentes al lado de las que están comprobadas en otros países de allende el mar y de allende el Pirineo durante los siglos medievales. Bastaría con recordar el caso de Gilles de Rais, que llegó a hacer sacrificios humanos al diablo

para obtener oro, ciencia y poder. Un sacerdote italiano le prometió ponerle en comunicación con los demonios y un hechicero inglés los conjuraba. Se cantó el oficio de Todos los Santos en honor de los espíritus malignos y se procuró contentarles ofreciéndoles la sarcástica burla de una moribunda imagen de Dios: la sangre, la mano, los ojos y el corazón, de un ser humano. Y el cadáver de este gran señor francés del siglo xv, que llegó a sacrificar ciento cuarenta niños a Satán sin perder la fe en Dios, fué rescatado del patíbulo por doncellas de la nobleza del país que lo lavaron —no sólo se lavaban los muertos en la España islamizada— y lo enterraron con gran pompa.

Puede alegarse también el gran conjuro del Coliseo de Roma dirigido por un sacerdote siciliano y en el cual Benvenuto Cellini, entre otros, soportó espantables emociones y obtuvo de los diablos la promesa, por ellos cumplida puntualmente, de que le sería entregada al cabo de un mes la hermosa Angélica.

Estos dos ejemplos acreditan cómo la práctica de la magia había ganado en Occidente hasta a los aristócratas y los artistas. De su gran difusión al norte y al sur de los Alpes y de la alcanzada por la astrología y por las supersticiones más absurdas y ridículas dió ya cumplido testimonio Burckhardt y cabe hallar abundantes noticias en la historia de los pueblos latinos y germánicos; en la de Italia sobre todo.

Pasión, rudeza, dramatismo y fe. Sí, porque la inquietud y el ímpetu podían mover a los peninsulares en casos muy extremos a solicitar el auxilio del diablo, acudiendo a las artes de la magia. Pero esa petición exigía como previo requisito la creencia en Satán, el hijo de las tinieblas, en perpetua batalla contra los hijos de la luz, es decir, requería la creencia en los misterios supremos de la fe.

Fe y pasión. Sí, porque el ansia de venganza, la orgullosa apetencia de poder, el desordenado apetito de riquezas o la angustiosa inclinación a develar el misterio de la ciencia, que solían mover a los hispanos a acudir a la magia, son a la postre hijos legítimos del ímpetu que lanza al hombre por cima de las fronteras del sereno razonar y del normal apetecer.

El *in crescendo* sostenido de las severidades de la Contrarreforma fué poco a poco desterrando de España las prácticas mágicas. Y si no logró desarraigar el gusto por las adivinaciones astrológicas a través de las llamadas figuras judiciarias —Sancho dijo una vez a Don Quijote: "no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar una figura como si fuera una sota de naipes"— y no alcanzó a extirpar el gusto

61. — Cabeza de un Cristo del siglo XII procedente de Miljama (Museo de Lérida). Constituye uno de los primeros ejemplares de la imaginería policromada española. En Cataluña triunfa, sin embargo, la pintura religiosa en ábsides —recordemos el Pantocratos de Tahull— y en frontales de altar que representan escenas de la vida de la Virgen o de algún santo. Se han destacado en ellos anticipos de la técnica pictórica española, luego clásica.

62. — El desnivel humano y cultural que siempre ha existido entre el Mógreb y Al-Ándalus ha determinado la repetida conquista por España de sus conquistadores africanos. El embrujo de Sevilla sedujo especialmente a los califas almohades. Se enamoraron de sus costumbres —uno murió corneado por un toro bravo— y la adornaron con magníficas construcciones. Entre ellas destaca la Giralda. Torre de la mezquita aljama, lo fue luego de la iglesia catedral.

por la superstición —ha llegado hasta hoy—, sí consiguió confinarlo en las capas sociales inferiores. Burckhardt atribuye a la firmeza de los capitanes españoles contra la magia y la astrología el descenso de su cultivo en la Italia dominada por España.

9. *Devoción al papado*

Unidad en la fe como resultado de la multisecular guerra nacional y religiosa contra los islamitas y también obediencia castrense al Papado y medro desbordante de la clerecía. Otra vez la antibiosis. Porque serán muy difíciles de explicar como fruto del mestizaje islámico-cristiano esos dos singulares fenómenos de nuestra historia medieval.

La España musulmana había roto todo vínculo afectivo con el califa, cabeza visible de la comunidad de los creyentes islamitas, desde mediados del siglo VIII. En el siglo X, de tal modo se había quebrado en fracciones esa comunidad, que los soberanos de Al-Ándalus se arrogaron el califato. Se lo atribuyeron luego los sultanes del imperio almohade. Y nunca hubo por tanto en el Islam hispano ninguna institución que pudiera parangonarse con el Papado.

Por ello la sumisión de la cristiandad española al Pontífice no pudo ser sino fruto maduro de la antibiosis o pugna de los cristianos peninsulares contra los musulmanes. Fruto maduro y de no poca importancia en nuestra historia. Castro ha pasado por alto esa realidad. Pero ahí está con precisos y claros contornos en mitad de la vida española medieval.

La tradición hispana sobre las relaciones con Roma de la cristiandad peninsular no era favorable en el siglo XI a la obediencia cuasi castrense de los príncipes y de los reinos españoles al Papado. En la monarquía visigoda, aunque la Iglesia no desconoció la autoridad pontificia, la enfrentó en más de una ocasión y vivió tan cerrada en sí misma que el obispo romano no ejerció influencia eficaz en la vida de los hispanogodos. Y a lo largo de los primeros siglos de la Reconquista la sociedad asturleonesa y vascopirenaica permaneció tan aislada de Roma y la Iglesia se halló en ellas tan íntimamente sometida a la autoridad real, que los Papas tampoco contaron demasiado para la cristiandad libre de España.

Fuera de España se daban cuenta de esa situación de hecho. Menéndez Pidal ha recogido en *La España del Cid* el reproche que Arnulfo, obispo de Orleans, dirigió al Papado en 991 por la separación de las iglesias de Constantinopla y Alejandría y por el apartamiento de las iglesias de España, que no reconocían los juicios de Roma.

Esa tradición se interrumpió en el siglo XI. Los Papas se sobresaltaron por el título de "obispo de la Sede Apostólica" que usaba el de Compostela y se acordaron de España para excomulgar al prelado de Santiago. La ambiciosa política de Alejandro II y sobre todo de Gregorio VII provocó en seguida un giro decisivo en la veleta de las relaciones de Roma con la cristiandad española. Y desde entonces los reyes y los pueblos peninsulares se curvaron obsecuentes, sumisos, dóciles, humildes, ante la Santa Sede.

Alejandro II consigue ya que el más reciente y débil de los reinos españoles de entonces, el de Aragón, se le someta. En 1068 Sancho Ramírez se declara *miles Sancti Petri* y en 1071 acepta la sustitución del rito hispano o mozárabe por el romano. La Iglesia romana inventa en seguida la grosera superchería de que España había pertenecido al patrimonio de San Pedro. Y poco después Roma se atreve incluso a intentar hacer valer esos fingidos derechos.

Gregorio VII interviene activa y decididamente en la Península y no sólo en los asuntos eclesiásticos sino en los políticos. Fita, Menéndez Pidal y Pierre David han estudiado esa intervención. Contrastan el choque violento entre el Pontificado y el Imperio y la reverente resistencia de Alfonso VI a las desorbitadas pretensiones pontificias al señorío de España. Es notoria su definitiva sumisión a las órdenes papales sobre la aceptación del rito romano. Sólo resiste el pueblo, sobre todo el castellano. Los legados pontificios actúan arrogantes y enérgicos. Roma se atreve a intervenir en la vida privada del rey. Tal vez llega a calificar de concubinato el matrimonio de Alfonso con Constanza, emparentada con la primera esposa del monarca. El orgulloso *Imperator totius Hispaniae* cede siempre. Nuevos tributos a Cluny. El tradicional rito ortodoxo de los Padres de la Iglesia española es sustituído por el rito romano en pugna con la voluntad popular. Alfonso escribe a San Hugo, Abad de Cluny: "De romano autem officio quod iussione tua reccepimus terram nostram admodum desolatam esse." Se consuma la humillante sumisión a Roma. Y ésta logra además, desde entonces, reducir al mínimo la antigua intervención real en los asuntos de la Iglesia.

En contradicción con la tradición hispana de más de seis siglos el Papado empieza a pesar decididamente en la España cristiana. En las discordias que siguieron a la muerte de Alfonso VI, favorece al partido integrado por la clerecía francesa, desde hacía más de dos décadas acaballada sobre la iglesia nacional de la monarquía. Dos reinos peninsulares, Portugal y Aragón, buscan el patrocinio del Pontífice y le obedecen

sumisos: el portugués Alfonso Enríquez reconoce la soberanía de la Santa Sede y el aragonés Pedro II le infeuda sus estados. Y hasta León y Castilla se someten a los dictados de la política papal.

Van y vienen activos y a las veces altaneros legados pontificios que siguen inmiscuyéndose en la vida interna de los reinos hispanos. El Papa anula buen número de matrimonios reales, contrariando los intereses o los afectos de los príncipes y creando graves conflictos políticos. Interviene en las querellas de los reyes peninsulares; amenaza, ordena, excomulga. Inocencio III ejerce en España influencia no mucho menor que Gregorio VII. Los soberanos españoles se someten al Pontífice, solicitan su auxilio y su intervención y le comunican sus apuros y sus éxitos. Logra mediante amenaza de excomunión que Sancho VII de Navarra asista con los reyes de Castilla y Aragón a la jornada de las Navas. Alfonso VIII le comunica, filial, la victoria conseguida. Pedro II de Aragón pierde sus dominios de allende el Pirineo, porque el estandarte de la Iglesia agrupa un gran ejército contra sus vasallos de ultrapuertos. Y en adelante el Papado continúa constituyendo fuerza decisiva en la vida peninsular. Inocencio IV se atreve a disponer de la corona portuguesa deponiendo a Sancho II y entregándola a Alfonso III. Y Martín IV otorga a Carlos de Valois la investidura del reino de Aragón, por saña contra Pedro III que había arrebatado Sicilia a los Anjou, en vindicación de los derechos de su esposa, heredera de los Staufen italianos.

Don Juan Manuel declara que Castilla, a diferencia de los otros reinos cristianos de España y de fuera de ella, no tenía ninguna vinculación jurídica con la Santa Sede. Su afirmación es exacta, pero ningún país guardó una devoción tan férvida y una obediencia tan sumisa al Pontificado. En España, Aragón y Cataluña llegaron a enfrentarle, con ocasión de su política ultrapirenaica y de sus empresas en Sicilia. Sus reyes alguna vez pasaron por cima de las excomuniones pontificias, pero a la postre la hispana castrense sumisión al Papado les decidió a ceder ante la Santa Sede: Pedro III en 1275, antes de morir, a fin de obtener la absolución, en su nombre y en el de sus sucesores, prometió estar a lo que la Iglesia resolviese. Alfonso III en 1291, por la paz de Tarascón, consintió en pedir perdón al Sumo Pontífice para que revocase la donación de sus reinos al hermano del rey de Francia; ofreció pagar un censo al Papa y se comprometió a abandonar a su suerte a su hermano Jaime de Sicilia. Y cuando éste llegó a reinar en Aragón, por el tratado de Anagni de 1292 se convirtió en capitán de la Santa Sede y a su servicio acabó combatiendo a su madre y a su hermano Fadrique, apoyados por los leales sicilianos.

La historia medieval de allende el Pirineo está llena de querellas de los emperadores germánicos o de los reyes de Francia contra la Santa Sede. En toda Europa resonaron los ecos de las disputas entre Enrique IV y Gregorio VII, Federico II e Inocencio III y Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. Ninguna oposición pareja suscitaron al papado los reyes de Castilla. Jamás le enfrentaron, jamás se alzaron contra él; y llegaron a soportar con mansedumbre las injusticias, los atropellos y hasta los abusos de los Papas. Recordemos la enemiga con que trataron al Rey Sabio, las respetuosas vacilaciones de éste ante ellos y su postrera sumisión a sus mandatos. Roma se mezcló en la sucesión de Castilla a la muerte de Alfonso X, y Sancho el Bravo no tuvo adversario más decidido que Martín IV. En las horas angustiosas de la minoría de Fernando el Emplazado, doña María de Molina hubo de comprar a muy alto precio una bula pontificia para ¡legitimar! a su hijo el rey de Castilla que la Santa Sede tenía por bastardo. Los Papas proveían con extranjeros muchas dignidades y beneficios eclesiásticos peninsulares; y no sólo salían de España ríos de oro y de plata en razón de estas concesiones, los castellanos debían sufragar los gastos de las embajadas pontificias y a Roma se remitían los espolios y vacantes de los obispados y las anatas. "En conclusión —escribe el P. Luciano Serrano— todo ello constituía una grave sangría de la riqueza nacional" —con las rentas de la vacante sede burgalesa (10.000 florines de oro) se remedió alguna vez la penuria fiscal del Papado— y señala cómo, aunque muchos pontífices prometieron renunciar a tales prácticas, ninguno cumplió la promesa. Y así siempre. En Avignon o en Roma: desdenes, exigencias o enemigas; y en Castilla, y en los otros reinos hispanos al cabo también: reverencia, obediencia y devoción ante el Vicario de Cristo. En los reyes y en el pueblo, en los laicos y en los clérigos.

En las cortes de Castilla o de Aragón no hallamos por ejemplo quejas ni protestas que puedan parangonarse con las del parlamento de Inglaterra contra la política pontificia. La única vez en que las cortes castellanas alzaron su voz contra la Santa Sede fué en 1390; declararon que "entre todos los regnos cristianos no avia ninguno tan agraviado ni tan injuriado como estaba el regno de Castilla en razon de las provisiones que el Papa facia". En 1393 llegaron a decretar el embargo de los beneficios eclesiásticos poseídos por extranjeros; pero no mantuvieron con firmeza su acuerdo.

Nunca en las plumas castellanas hallamos una crítica al Papado que pueda recordar a las de Wiclef o Savonarola. Sólo pueden alegarse las censuras a la clerecía romana del Canciller Ayala; hijas de la inquietud y

del espíritu transido de occidentalidad de un hombre que había viajado mucho allende el Pirineo y que tenía una sensibilidad excepcional para recoger las corrientes espirituales europeas. En cambio, un castellano, el Cardenal Gil de Albornoz, reconquistó para el Pontífice los estados de la Iglesia en Italia. Los reyes y los pueblos españoles se inquietaron sobremanera ante el cisma de Occidente — para contribuir a su solución llegaron a abandonar al Papa español Pedro de Luna, Benedicto XIII, a quien mucho debían. Sólo intervinieron en el Concilio de Basilea cuando el Pontífice le declaró legítimo. Y Castilla protestó enérgicamente contra el acuerdo conciliar deponiendo a Eugenio IV.

Fué necesario que la acción imperial de España en Italia y sus forcejeos para obtener la reforma católica de la cristiandad tropezaran con la resistencia solapada o con la enemiga abierta del Papado para que, temporalmente, triunfase una áspera hostilidad contra la Santa Sede, en muchos españoles. Asoma a las claras en los Valdés, en don Diego Hurtado de Mendoza y en Francesillo de Zúñiga, que lanzan encubiertas o directísimas diatribas, y a veces más que diatribas amenazas, contra el Pontificado. Se muestra en censuras tan pías como duras de Luis Vives. Estalla en escritos transidos de feroz antipapismo como el de Francisco Vargas. Y gana hasta muy altas dignidades eclesiásticas y famosísimos teólogos, defensores celosos de la más pura ortodoxia católica. Fray Juan de Toledo, en un escrito dirigido a Carlos V, escribió sañudas palabras contra el Sumo Pontífice Paulo III y aconsejó al Emperador que lo privara de sus dominios temporales. "El estado de la Iglesia —dice— es más vuestro que suyo... usad en esta ocasión del hierro y no del ensalmo... Dirá V. M. que es cosa grave quitar el Papa del estado temporal; pero sin comparación muy mayor es de temer el que a toda la Cristiandad se sigue, porque por engrandecer la carne olvidan de todo punto el espíritu, y de aquí nace revolver el mundo y deshacer la casa de Dios por hacer las suyas." Y el gran Melchor Cano en un parecer que firmó en 1555 escribió contra Paulo IV "...es justo que si nuestro muy Santo Padre con enojo hace violencia a los hijos, V. M., que es el mayor y protector de los menores, lo desarme, y, si fuere necesario, le ate las manos."

Pero esta riada de hostilidad contra la Santa Sede, documentada por Sánchez Montes, pasó pronto; tras la victoria del duque de Alba sobre Paulo IV, cuando comenzó a dar frutos la política de Felipe II. Aunque todavía España tropezó más de una vez con los Pontífices y éstos fueron muchas veces hostiles e injustos con España, la tradicional castrense devoción hispana hacia el Papado ató las manos, trabó las lenguas y

frenó las plumas de los españoles y los movió a doblar la cerviz con humildad ante la suprema potestad de los Papas, cualquiera que fuese la conducta de éstos frentes a ellos.

10. Anticlericalismo

Pero el Papa, representante de Cristo, estaba lejos y la clerecía estaba allí al lado y en medio de los peninsulares y estaba allí con sus lacras y sus vicios y con su gran riqueza y su gran poderío. En toda Europa la Iglesia alcanzó en la Edad Media una inmensa fortuna territorial y un enorme poder, pero en ningún país de Occidente llegaron sus riquezas y su poderío a pesar tanto como en la Península en el equilibrio de las fuerzas señoriales y políticas de la comunidad. Ningún magnate laico consiguió en España antes del siglo XIII un patrimonio y una influencia equiparables a los logrados, no ya por los prelados compostelanos —*regiam potentiam a regibus habebant*—, sino a los poseídos por otros obispos y abades del reino. Ningún señor laico alcanzó en León y Castilla el privilegio de acuñar moneda que obtuvieron los arzobispos de Santiago y los abades de Sahagún. Las cancillerías de los reinos de León y de Castilla fueron ejercidas mucho tiempo por los prelados de Compostela y de Toledo. Durante la tardía Edad Media esas dos sedes archiepiscopales y las de Sevilla, Zaragoza o Lisboa y los Maestrazgos de las Órdenes Militares poseyeron tantas riquezas y tanto poder que los reyes se esforzaron por hacer recaer tales dignidades en sus hijos legítimos o bastardos o en sus hermanos o cuñados: Fernando III destinó a su hijo el infante don Felipe para la mitra de Sevilla; el infante don Sancho de Aragón, cuñado del Rey Sabio, fué arzobispo de Toledo y Alfonso XI hizo nombrar Maestre de Santiago a su bastardo don Fadrique. Alcanzaron tanto poder y tanta riqueza que muchas familias nobles de los reinos hispanos no llegaron a ocupar una posición de primer plano, sino cuando uno de sus miembros logró desempeñar durante algunos años uno de los grandes arzobispados españoles; así ocurrió a los Albornoz, a los Tenorio, a los Luna, a los Fonseca...

Va a hacer pronto treinta años, en mis *Estampas de la vida en León* registré numerosas pruebas documentales de las torpezas de la clerecía peninsular de hace un milenio. Las repetidas amenazas de las leyes, conjugadas con los testimonios literarios y diplomáticos de tiempos posteriores acreditan que no mejoraron las costumbres de clérigos, monjes y

religiosas al correr de los siglos. Es probable que sus vicios fueran aun mayores que en España en todos los pueblos de la Europa medieval y es seguro que no fueron menores. A lo menos en las compilaciones donde se registran los milagros marianicos, incluso en las Cantigas, se cuentan como ocurridos fuera de la Península la casi totalidad de los prodigios realizados por la Virgen con ocasión de las liviandades de clérigos o monjes. Pero como el fervor religioso de las masas fué más encendido y firme en la Península —todos los milagros atribuídos a la Madre de Dios en castigo del descreimiento de las gentes se refieren en las Cantigas como realizados allende el Pirineo—, las flaquezas de la clerecía hispana alcanzaron una extraña resonancia —los leoneses llegaron a asaltar en el siglo X un monasterio de impúdicas religiosas adúlteras que se habían dejado convertir en madres— y consiguieron por eso una extraordinaria valoración peyorativa entre los cristianos españoles.

El Papa, representante de Cristo, estaba lejos y la clerecía estaba allí al lado y en medio de los peninsulares, con sus virtudes y sus vicios y con su gran riqueza y su gran poderío; estaba allí incitando a la crítica y a la sátira del pueblo y tentando la codicia y la ambición de los reyes y de los nobles. Por ello, aunque en forma atenuada, los cristianos españoles padecieron también la epidemia del anticlericalismo que azotó a la cristiandad ocidental en los postreros siglos de la Edad Media. Y por ello fueron asimismo inundados por la marea de la pugna entre el poder civil y el poder eclesiástico, que había antes desbordado también sobre los pueblos de más allá del Pirineo.

Queda dicho que la clerecía hispana de la temprana Edad Media dependió políticamente de la realeza, tanto o más que en la época visigoda y tanto o más que en los reinos feudales de Occidente. Los reyes creaban, delimitaban y suprimían diócesis, nombraban y deponían obispos, platicaban de asuntos eclesiásticos en las reuniones de su Palacio, convocaban concilios, reorganizaban las sedes y cenobios y de tal forma regían la vida de toda la Iglesia, que incluso se acudía a ellos si algún monje huía del monasterio que habitaba. Lo he dicho antes y lo he probado hace un cuarto de siglo con numerosos testimonios.

No los poseemos acerca de la auténtica postura de los laicos frente a la clerecía en esa época. De algunos textos cabe sospechar sin embargo que, al margen de su fe sin tibiezas ni vacilaciones y de su férvida devoción, tal vez iniciaron ya los magnates una postura a la vez tutelar y defensiva frente al clero, cada vez más rico y poderoso. Los monasterios de fundación privada y la privada propiedad de los templos, que no esta-

ban fuera del comercio de las gentes y que eran explotados por los laicos como parte de su patrimonio familiar, dieron a la nobleza intervención no despreciable en la vida de la clerecía. Mas el creciente enriquecimiento de la Iglesia y su continuada adquisición del privilegio de la inmunidad para sus tierras, es decir del señorío jurisdiccional sobre ellas, como se habría dicho luego, obligó a la aristocracia laica a enfrentarse muchas veces, las más de ellas sin éxito, con no pocos obispos y abades; y le movió a denunciar, y a resistir en alguna ocasión, las maniobras de abades y obispos para apoderarse, *invictissime* o *verbis blandientibus et seditionibus melifluis*, de los bienes particulares. No faltaron tampoco magnates y hasta infantes que pasaron de la resistencia a la ofensiva y comenzaron a arrebatar a la Iglesia sus tierras o sus hombres. También documenté hace unos treinta años este indicio de pugna entre las dos noblezas. Y asimismo que, para poner fin al forcejeo entre su hermana doña Urraca y la Iglesia de León, Alfonso VI decretó en 1089 que las propiedades de realengo no pudieran pasar a manos de los nobles o de la clerecía, ni los bienes de aquéllos pudieran ser adquiridos por ésta, ni los de la Iglesia pudieran caer en poder de la nobleza.

La recepción de la reforma cluniacense al sur del Pirineo y la enérgica política gregoriana alcanzaron para la Iglesia en los reinos peninsulares un embrión de autonomía. Los obispos pasaron a ser elegidos por el pueblo y el clero de sus diócesis, la curia regia no se inmiscuyó en cuestiones eclesiásticas, las resolvieron los concilios en los que se fué atenuando de prisa la intervención de la realeza y de los laicos, y la vida de la Iglesia fué jurídicamente emancipándose cada vez más de la tutela de los reyes y de los nobles.

Pero no he escrito "jurídicamente" a humo de pajas. El siglo XII que presenció esa inicial separación de las dos potestades civil y eclesiástica en los reinos cristianos españoles, conoció el bache, antes registrado, en la devoción y obediencia de la sociedad cristiana españa hacia la Iglesia, crisis que se tradujo en un enfrentamiento, con frecuencia violento, de la clerecía por los laicos. Recordemos a Alfonso el Batallador deponiendo y encarcelando a obispos y abades, a los burgueses de Sahagún asaetando al abad mientras decía misa, a los de Compostela incendiando la torre de la Iglesia del Apóstol, a los magnates gallegos haciendo prisionero a Gelmírez, a Alfonso VII saqueando lindamente más de una vez el tesoro de Santiago, a los nobles invadiendo y tomando en encomienda los bienes de sedes y cenobios, a los caballeros abulenses metiendo sus acémilas en la catedral, a las milicias de Béjar y Plasencia amenanando al

obispo de Ávila con romperle la cabeza, a los salmantinos expulsando de la ciudad a los canónigos en 1185, a Alfonso IX reglamentando en favor de los nobles su disfrute de los prestimonios o feudos eclesiásticos, y a los escultores que labraron algunos templos —pienso en la bella cornisa de la iglesia románica de San Vicente de Ávila— representando a frailes o clérigos en lúbricas escenas, en las que asoma ya a las claras la sátira anticlerical de la tardía Edad Media.

Fe sin tibiezas ni vacilaciones, férvida devoción, castrense sumisión al Papado... Pero aquellos cristianos peninsulares que habían llegado a enfrentar a la divinidad como proyección de su exaltada hombría y de su concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, no se pararon sumisos y obedientes ante la poderosa y rica clerecía sino que la desafiaron, la criticaron, la combatieron y la escarnecieron cuando les vino en gana, o para decir mejor, cuando chocaron con ella en el palenque de la disputa por el poder y las riquezas.

Tras el hiato guerrero y colonizador del reinado de Fernando el Santo abundan otra vez los testimonios de la exacerbación de la vieja pugna de reyes y nobles con obispos, abades y clérigos y de la vitalización de la crítica anticlerical de los intelectuales y del pueblo. Alfonso el Sabio se atrevió nada menos que a privar de su señorío a la sede del Apóstol Santiago. El favorito de Sancho IV denostó al obispo de Astorga don Martín García y le dijo en público "que se maravillaba porque le non sacaba el alma a espoladas". Los nobles se apoderaban de las tierras de las iglesias y monasterios, atropellaban a sus vasallos y hasta desafiaban a las veces al obispo, al cabildo y a la clerecía entera de una diócesis — eso hicieron en 1285 algunos nobles con el obispo y los clérigos de Cartagena. Iglesias tan poderosas como las de León y Oviedo y cenobios tan privilegiados como Sahagún y las Huelgas tuvieron a la postre que ceder en encomienda a los magnates laicos algunos de sus señoríos, castillos y vasallos — así nació la institución que siglos después había de alcanzar gran desarrollo en tierras de América. Fernando IV hubo de prohibir a los nobles gallegos que tomaran encomiendas por la fuerza y hubo de reglamentar los usos y abusos de sus concesiones en León y Castilla. Pedro el Cruel obligó por la violencia a dos obispos a que le casaran con doña Juana de Castro, en vida de la reina doña Blanca, y ordenó después el asesinato del arzobispo de Compostela. Huyendo de la saña regia abandonó la sede primada de Toledo don Gil de Albornoz. Y podrían citarse otros muchos atropellos de prelados y de clérigos por los reyes y los nobles en los siglos siguientes.

El pueblo no mostraba mayor respeto ante la clerecía. Las gentes murmuraban de los obispos y a veces se atrevían a denostarlos en su cara —el Fuero de Salamanca prevé tales murmuraciones y denuestos y castiga éstos. Los templos eran ya teatros de galanteos y desmanes, no obstante las prohibiciones de las Partidas. Las masas populares continuaron profanando e incendiando iglesias—allanada y quemada fué la de San Francisco de Orense en el siglo XIII. Los campesinos no pagaban sus diezmos—Alfonso X, Sancho IV... tuvieron que ordenar a sus adelantados y justicias que apremiaran a muchos remisos—y en ocasiones amenazaban, corrían y herían a los recaudadores, pese a las disposiciones del Fuero Real. Muchas veces andaluces, leoneses y castellanos se burlaban de las excomuniones eclesiásticas. Y los reyes tenían que ordenar a sus aguaciles —recordamos casos de Sevilla y Salamanca de 1274, 1277, 1289...— que prendiesen los cuerpos y embargasen todos sus bienes a los excomulgados que en plazos fijos no se reconciliasen con la Iglesia.

Del vuelo adquirido por la sátira popular contra la clerecía dan testimonio indubitable las confesiones del jocundo Arcipreste de Hita. Tras sus versos se adivina la cínica postura de quien piensa: "El pueblo nos acusa y critica a diario; tiene razón, pero conste que no nos importa y para que no se canse en satirizarnos, comencemos los clérigos por burlarnos de nuestras propias flaquezas." Otros dos miembros de la Iglesia peninsular siguieron el desenfadado ejemplo de Juan Ruiz: el mallorquín Fray Alonso de Turmeda y el Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo. Uno y otro descubrieron los vicios de frailes y clérigos con no mayor rubor que su picaresco predecesor de la Alcarria: el primero, renegado y tránsfuga al islamismo, con placentero regodeo, y el segundo, naturalmente, con algún mayor escrúpulo, pero sin disimulos ni tapujos.

Estos casos de autocrítica que no tienen nada de apesadumbrado examen de conciencia, si no contribuyeron a aumentar las censuras contra la clerecía tampoco lograron acallarlas, porque ni las sinceras ni las apicaradas confesiones de sus vicios por los grupos humanos que los sufren logran de ordinario aplacar las sátiras que ellos provocan. Y los laicos siguieron descargando rudos golpes críticos contra las flaquezas de clérigos y frailes. Los entreveró sin piedad el Canciller Ayala en el *Rimado de Palacio*, transido como queda dicho de un sentido nuevo de las relaciones del cristiano con Dios. Escaparon de la pluma de Hernando del Pulgar; aparecen en sus *Claros varones de Castilla* y en sus *Epístolas*. Los asestó sin disimulo Fernando de Rojas en *La Celestina*. Los registraron en piedra los escultores y en madera los tallistas. El pueblo los

tradujo en cuentos y burlas. Se refería que habiéndose ofrecido los frailes de Zaragoza a pelear contra los musulmanes en un grave caso de rebato, don Martín Lanuza declaró: "Soy de parecer que salgan y aventuramos a ganar de cualquier manera que suceda; porque o los frailes nos librarán de los moros o los moros nos librarán de los frailes." Y se llegó a llamar "obispillo" a una gran morcilla que se hace en ocasión de la matanza de los puercos, a la rabadilla de las personas y aun quizá a parte todavía más indecente de los hombres. Y con el pueblo, los nobles aceptaban y empleaban expresiones burlonas e hirientes para la clerecía. El conde de Benavente, al sentirse quemado por una "ayuda" con canuto de plata, exclamó: "¡Oh! pese a tal, con la puta vieja que me ha metido un asador ardiendo por el obispillo."

La crítica contra los vicios de la clerecía fué particularmente gustosa y mordaz durante el reinado de Carlos V. El Almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, censuró sin recato a los prelados; Gonzalo Fernández de Oviedo escribió feroz diatriba contra los eclesiásticos; Diego Hurtado de Mendoza los fustigó con violencia, y, como estos tres, otros numerosos laicos nada heréticos. En esa crítica enraiza parcialmente el erasmismo; se refleja en los libros de algunos clérigos vinculados a tal movimiento, por ejemplo en el *Buen Pastor* de Maldonado; se cultiva con placer en los cenáculos erasmistas de los Vergara o los Valdés; desborda en el teatro de Torres Naharro, Gil Vicente o Diego Sanchez de Badajoz; aparece en diversas obras de la literatura profana: el *Lazarillo*, el *Crótalon*, el *Viaje a Turquía* de Laguna; triunfa en los cuentos populares —véase el *Libro de los Chistes* de Luis de Pineda— y se muestra en las "paciencias" de las Sillas de Coro de las catedrales españolas. La severa y sañuda política de Felipe II la frena; probablemente por temor a ella quedaron anónimos el *Lazarillo* y el *Crótalon* y lo ha estado hasta hoy el *Viaje a Turquía*, y quizás por el mismo temor evitaron los cuentos anticlericales Timoneda y Zapata de Chaves. La hostilidad al clero se tradujo entonces en una vivaz oposición a los jesuitas—recuerdo los discursos de don Sancho Cimbrón en el concejo de Ávila contra la *Compañía* y el asalto de la iglesia de la misma en ¡Bilbao! Y muerto el rey del Escorial renace vigoroso y eruptivo y deja huellas claras en las obras literarias más famosas de la época: se cultiva con fruición por los cuentistas del siglo XVII, por Juan de Arguijo especialmente, aparece en algunas continuaciones del Lazarillo y se filtra hasta en los avisos del reinado de Felipe IV, en los de Barrionuevo por ejemplo.

Esa corriente satírica anticlerical fué adquiriendo aires de no disimu-

lada saña contra la clerecía a medida que se afirmó la conciencia del desastre nacional y de su vinculación con la política religiosa de la monarquía. Fué avivada por los vientos racionalistas que sacudieron la Península desde más allá del Pirineo en el siglo XVIII y creció al compás del movimiento ascensional de la burguesía a la riqueza, a la cultura y al gobierno — acaba de defenderse por Rodríguez Casado que el antijesuitismo de tiempos de Carlos III fué un movimiento burgués y antinobiliario. Durante muchas décadas esa hostilidad a la Iglesia convivió en las mentes y en los corazones de los españoles con su acendrada fe y con su férvida devoción — por ello el duque de Alba admiraba a Voltaire sin dejar de ser piadoso católico. Pero al convertirse en alta llama por obra de la milenaria pasión de los hispanos —la pasión había convertido mil años antes en grave querella nacional la cuestión del adopcionismo, según ha demostrado Abadal — contribuyó a escindirlos definitivamente en las dos Españas del siglo XIX.

11. Cristianismo militante y providencialismo

Aunque la guerra contra los musulmanes no había sido una guerra santa, del tipo de la prescrita por el Corán a los muslimes, y aunque los cristianos españoles probablemente no habían creído hasta muy tarde en la muerte santificante de los caídos en la lucha, según queda antes señalado, la perduración multisecular de la guerra "divinal" había a la postre infiltrado esencias bélicas en la religiosidad de los hispanos. Antes de que Castro publicara su libro he aludido de palabra y por escrito al cristianismo militante y al belicismo teológico de los castellanos, y son legión los estudiosos que han señalado la militancia religiosa y la bélica teología de los peninsulares.

No en vano se pelea siglo tras siglo con un enemigo de religión distinta y por la propagación de la fe tanto como por la extensión de las fronteras del reino. No en vano, durante siglos, la primordial tarea de un pueblo es conquistar y poblar tierras para Dios y para el rey. No en vano vive siglos una comunidad histórica con la mira puesta en las lindes que separan su solar nacional donde se adora a Cristo, de la España islamita donde se adora a Alá. No en vano, al correr de los siglos, una nación tiene por primer tarea de su vida la erección de iglesias junto a la construcción de fortalezas y consagra al Salvador del Hombre o a Su Madre las mezquitas de las ciudades o castillos recién ganados al Islam.

En las mentes de un pueblo que a lo largo de centurias vive así acaban arraigando a la postre extrañas ideas religiosas. Complejos apetitos de extender a la par su imperio y su fe se confunden y se funden en su alma. Se atenúan en su espíritu las fronteras de la religión y de la política. Una exaltada apetencia de más allá celeste y terrestre le sacude y le tortura. Triunfa en él un sentimiento de violencia al enfrentar al hombre de otro credo o al disidente del propio. Adquiere el hábito de manejar la espada tras la lengua y de apoyar la catequesis con la lanza. Vierte la pasión del guerrero en su vida religiosa y satura de religiosas inquietudes su vida de soldado. Trata de conquistar la ciudad celestial con el mismo ímpetu bélico que suele emplear en asaltar ciudades de infieles sarracenos. Intenta conseguir la gracia divina con los mismos servicios de armas con que suele obtener el favor regio. Procura llegar a Dios y ganar las delicias de su contemplación mediante un vuelo rápido y audaz, parejo del que le permite conseguir riqueza y fortuna terrenales. Organiza militarmente sus religiones y las dota de la estricta disciplina del soldado. Siembra de imágenes castrenses o poliercéticas sus fantasías místicas. Y sacude con ímpetus de acción hasta a sus más píos y quietos contempladores de la divinidad.

Apenas es preciso poner nombres y citar hechos en apoyo de tales realidades históricas hispanas. El menos conocedor del pasado español puede apostillar con recuerdos de grandes figuras y de hechos trascendentales de la historia de España cada uno de esos deslizamientos bélicos de la sensibilidad religiosa de los peninsulares. Cabe recordar el cristianismo militante de Santo Domingo de Guzmán o de San Vicente Ferrer, el belicismo teológico de San Ignacio de Loyola, su organización casi castrense de la Compañía de Jesús, las metáforas poliercéticas de Santa Teresa y su dinamismo combativo. Para Jorge Manrique *"Los caballeros famosos / con trabajos e aflicciones / contra moros"* ganaban *"El vivir que es perdurable"*. El sentimiento de violencia frente al hombre de otro credo religioso llevó a las persecuciones de judíos y heresiarcas. Con frecuencia usaron lanzas o espadas muchos religiosos españoles de los siglos medievales; y espadas o lanzas han semejado las lenguas o las plumas de otros muchos de todos los tiempos. ¿Quién sino un español habría enfrentado a salvajes recién sometidos con una declaración de fe igualitaria, parecida a la que dirigió a los antillanos Alonso de Ojeda? Ahí está Pizarro bautizando a Atahualpa antes de hacerle ejecutar. "A Dios por razón de Estado" podría ser el lema de la postura filipina en que se entrelazan y barajan religión y política. Cruzada en América, en Europa y en

África; contra el indio, el turco o el hereje. Guerra "divinal" en Méjico y Perú, en Túnez y en Argel, en Mühlberg y en Lepanto, en Amberes y en el Canal de la Mancha. El pueblo busca a Dios por los caminos raudos de Teresa de Ávila o de Juan de la Cruz y no por los de Suárez; en el embate del milagroso éxtasis y no en la paz del analítico teologar. "Mi espada por Santiago", exclamó Quevedo al terciar en una áspera querella sobre el patronazgo celestial de España.

En esa saturación de esencias bélicas de la sensibilidad religiosa de los peninsulares está una de las claves de la historia española. Los ecos de ese cristianismo militante atruenan los ámbitos todos del pretérito de España. Llegó a calar tan hondo en la psiquis de las masas que alcanzó a alterar sus lógicos procesos personales. Nunca el bajo pueblo urbano y rural de una nación ha gustado de la guerra perdurablemente. Ha podido sentirse sacudido a las veces por exaltaciones belicistas temporales, rara vez el ímpetu marcial le ha dominado de tal modo que ha logrado atenuar su natural apetencia de paz y rara vez ha prolongado siglos su mística guerrera. Como todas las masas populares, las de los españoles sintieron decrecer su vehemencia bélica cuando se alejaron de sus hogares las fronteras con el moro y pasó la angustia de su lucha contra los islamitas. El canciller Ayala en su *Rimado de Palacio* nos pinta a las claras la desgana del pueblo rural y urbano de Castilla ante las belígeras aventuras de sus reyes: "Disen los de la villa, todos como en conçejo, / Sennor, está el regno guardado como espejo, / No le busquedes guerra, que será mal sobejo, / Et sobre esto, sennor, aued otro consejo." Pero ese pasaje alude sin duda a las luchas entre los príncipes cristianos españoles, tan frecuentes en esa segunda mitad del siglo XIV en que vivió y escribió don Pedro López de Ayala. El mismo pueblo que desaconsejaba las empresas bélicas del rey mozo y amigo de caballerías retratado por el Canciller, abría generoso los cordones de su bolsa y otorgaba una y otra vez sumas cuantiosas a sus príncipes para pelear contra los moros. Cuando los reyes y la aristocracia, absorbidos por su trágico duelo histórico, abandonaron la gran batalla contra los musulmanes, el pueblo no mudó el norte de su interés por la guerra divinal y hasta los cristianos nuevos —los judíos recién convertidos a la fe de Cristo— por intermedio de sus poetas incitaron a la continuación de la reconquista. En 1407 don Fernando de Antequera, regente de Castilla, se vió obligado a levantar el cerco de Setenil por la flaca voluntad de sufrir sus "lacerías" que tenían los magnates; las mesnadas del infante, de regreso del teatro de la lucha, se dirigieron a Carmona; pero los de la villa no quisieron recibirlas en

ella "e cerraron las puertas injuriándoles mucho dicien: a Setnil, a Setenil". Y abundan las coplas de cristianos nuevos, como Fray Diego de Valencia, Álvarez de Villasandino... instigando a la prosecución de la guerra contra el moro; las han reproducido, hace muchos años, Gabriel Maura y, recientemente, Américo Castro y Rosa Lida.

Ninguna tarea como la conclusión de la reconquista pudo ganar, en verdad, a los Reyes Católicos el fervor de sus pueblos y el caluroso apoyo de la opinión pública en el trance revolucionario en que se hallaron inmersos durante la primera década de su trascendental reinado. La memoria de la "divinal" guerra de Granada perduró largas décadas en el corazón de los españoles: Ginés de Sepúlveda se lamentaba de que su terminación había privado a los castellanos de un magnífico incitante al ejercicio de su valor en nuevos triunfos bélicos. Y Mateo Alemán recordaba haber conocido a un soldado viejo que llevaba al cinto un puñal despuntado y vil, sin otro valor que el de haber servido a su padre para luchar contra los moros granadinos.

España no sintió emoción ante las empresas bélicas de signo imperial de Carlos V. Por la pluma de algunos de sus hijos —Luis Vives, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Martínez Silíceo— deseó con insistencia el fin de la lucha contra Francia — se ha llegado a hablar por Rey Altuna de "El pacifismo en la generación española de 1497". Sus representantes en las cortes pidieron al Emperador —en 1523 y en 1542, por ejemplo— que procurara "por todos los medios que ser pudiere, la paz con los príncipes cristianos"; y le regatearon su dinero para seguir luchando. Y hasta magnates como don Juan de Zúñiga hicieron votos por que acabaran tales contiendas.

Pero esa misma España, renuente ante las guerras que escindían la unidad de la cristiandad, se compenetró con las cruzadas carolinas contra el Turco —en África o en el Danubio— y contra los herejes luteranos — en Mühlberg; y acabó sirviendo con fervor apasionado al César en ellas. Las mismas cortes que le rogaban procurase la paz con los príncipes cristianos le impelían a hacer la guerra a los infieles. Las mismas plumas que habían lamentado la lucha con Francia deseaban con ardor la batalla contra el Turco — Luis Vives, que había escrito: "ese linaje de guerras entre hermanos, y lo que es más entre iniciados en el mismo bautismo, es inicuo, es malvado..." sentía con ansiedad la gravedad del peligro islamita. A la empresa de Túnez fueron con tal fervor y entusiasmo que a la condesa de Palamós pareció que iban como a "juicio final". Con tal pasión que hasta algún heroico soldado vizcaíno a quien Carlos quiso

recompensar con una suma de ducados, se negó a recibirla porque no había ido "sino por ganar honra y hacer lo que debía". A las guerras divinales del Emperador acudieron con entusiasmo todas las gentes de España, catalanes, vizcaínos, castellanos, andaluces, etc... Y tanto los excelsos poetas como los poetas populares cantaron las victorias carolinas contra la morería.

Una oleada de entusiasmo sacudió a España toda. El cristianismo militante suscitó un ideal de auténtica cruzada que nunca había existido en España hasta allí, porque, como he apuntado antes, no lo había encarnado la guerra divinal de reconquista; un ideal que estaba muerto desde hacía siglos allende el Pirineo.

Se entreveraron en ese ideal los ímpetus bélicos nunca apagados de los peninsulares y la tradición de la guerra divinal; aquéllos y éstos caldeados al sol de mediodía del Imperio español. El Emperador se convirtió en caudillo de Europa contra África y Asia por el fervor del pueblo hispano. Se soñó con la conquista de Tierra Santa, después de ganar Constantinopla. Soñaron las masas y descubrieron sus sueños en romances y arcos de triunfo; soñaron los escritores: Fernández de Oviedo, Guevara, Ginés de Sepúlveda, Alfonso de Valdés, Santa Cruz... —Sánchez Montes ha probado la realidad de estos sueños— y se soñó hasta en la misma corte. Puedo alegar un testimonio seguro: el relato de Pedro de Gante de la cordial entrevista de Aguas Muertas entre Carlos V y Francisco I. Ofreció éste al Emperador "para la conquista de Constantinopla que se esperaba para el año siguiente... treynta galeras bien proueydas y armadas... y su persona con ella, si la de Su Mgd. fuesse". Y añade: "Entre el Delfín y el Duque de Dorliens había ya competencia sobre qual hauia de ir con el armada de su padre a Constantinopla, sino fuesse el Rey."

Sueños; sí, pero esos sueños tomaron cuerpo en las empresas "divinales" de la segunda mitad del siglo XVI, empresas que afirmaron el cristianismo militante y el belicismo teológico de los españoles.

España, que anhelaba el fin de las guerras con Francia —saludó eufórica a Isabel de Valois como la reina de la paz—, acabó secundando las aventuras de Felipe II contra los protestantes de Flandes o de Francia, contra los Turcos y contra Inglaterra, porque eran, al cabo, guerras religiosas. Las secundó España entera y sobre todo Castilla, que no había tenido en la Edad Media otra política internacional que la lucha contra el moro.

Pero apenas las nuevas guerras divinales volvieron a exaltar el cristianismo militante de los españoles que los convertía en soldados del Al-

63. — La Anunciación, obra maestra del claustro de Silos, en la que seduce la dulce feminidad de la Virgen. Acredita una radical evolución del concepto y técnica de la escultura silense; en ella se observan analogías con lo compostelano. Pero en el claustro alto se manifiesta, en cambio, un neto sentido de lo popular en la elección de temas de la vida diaria: luchadores, cazadores, taberneros... Otra clara proyección del talante castellano en el arte.

64. — En esos guerreros de un Comentario al Apocalipsis, de Beato de Liébana, del siglo XII, procedente del monasterio de «Las Huelgas» burgalesas, podemos ver la imagen de los guerreros castellanos que acudieron al sitio de Almería, tomaron Cuenca, fueron vencidos en Alarcos y vencieron en Las Navas de Tolosa. De los guerreros cuya fuerza y generosidad registra el leonés autor de la *Chronica Adefonsi Imperatus* (Pierpont Morgan Library, Nueva York).

tísimo, tornó a triunfar en ellos el providencialismo que había potenciado su resistencia frente a los sarracenos. Castro ayer y Sánchez Montes hoy han hablado de mesianismo al referirse a esa confianza en la acción tutelar de la divinidad para con ellos, confianza que los castellanos y los españoles todos sintieron a una. Y el primero, naturalmente, considera ese supuesto mesianismo hispano proyección del mesianismo hebraico.

Con justicia ha rechazado Bataillon el calificativo, en su noticia del libro de Sánchez Montes. Apenas ningún texto de los por Castro y por él alegados alude sino a la fe tradicional de los peninsulares en la continua y eficiente intervención del Altísimo en la vida del cristiano y de la cristiandad; y sobre todo en la divinal guerra contra los islamitas. Y cuando, muy excepcionalmente, cabría descubrir en un texto auténtica expresión de esperanza mesiánica sobre el destino de un hombre a quien se creyó llamado a salvar a un pueblo —eso es el mesianismo—, en verdad se trata de una pura adulación —lo fué la equiparación del nacimiento del hijo de los Reyes Católicos con el de San Juan por el Bachiller Palma— o de una adulación cargada de sustancia política que no duda en falsear la realidad a posteriori — eso fueron las palabras de Hernando del Pulgar sobre los divinos misterios que acompañaron al inicio del reinado de Isabel y Fernando. No cabe olvidar que uno y otro eran además judíos conversos, por su raza fáciles al ditirambo de los príncipes.

José Cepeda Adán ha reunido diversos pasajes de los cronistas de los Reyes Católicos, Pulgar, Valera y Bernáldez, en que se precisa su concepción providencialista de la vida histórica. Según estos textos y según otros que cabría alegar, Dios allanó el camino para que Isabel y Fernando reinaran en España. Él estuvo detrás de ellos tutelando y protegiendo sus empresas, ayudándoles en trances difíciles y salvándoles cuando su vida estuvo en peligro. Él les permitió dar cima a la pacificación del reino y a la conclusión de la reconquista. La vida de los Reyes Católicos fué un tejido de hechos prodigiosos. El decreto divinal rigió sus destinos. Y como los cronistas, pensaron otros hombres de letras o de leyes. Por voluntad celeste don Fernando ganó Navarra, según Palacios Rubios.

Sí; la concepción agustiniana de la historia, triunfante durante la Edad Media —en la España cristiana con mayor intensidad que fuera de ella— y el firme y permanente temor de Dios, que había regido la conciencia histórica de la cristiandad española con singular exaltación, se perpetúan y se afirman y se agudizan y se enardecen entre nosotros en las postrimerías del medioevo. Durante un reinado que presenció el movimiento ascensional de la comunidad histórica española, desde el caos

de la anarquía, de la impotencia, de la discordia y de la inmoralidad a cumbres imperiales que nadie podía sospechar cuando Fernando e Isabel subieron al trono de Castilla, primero, y al de Aragón, después.

Providencialismo y temor de Dios perviven y se exaltan en España durante el siglo XVI en razón de nuestra historia divinal, proyección más que eco de nuestra divinal historia de los siglos VIII al XV. Los españoles se sintieron a la postre el pueblo elegido de Dios, juzgaron a sus reyes como caudillos del Altísimo y consideraron sus empresas como aventuras al servicio del Señor. Y en la euforia de sus triunfos, frente al tradicional binomio: temor y confianza, se inclinaron a confiar más que a temer.

"Ayúdanos contra nuestros enemigos que son también los tuyos", había rogado a Nuestro Señor, Munio Alfonso al frente de las milicias de Ávila, Segovia y Toledo en trance de batalla contra los almorávides, antes de mediar el siglo XII. En 1532 la emperatriz Isabel escribía a su marido, pronto a salvar Viena de los turcos: "Espero en Nuestro Señor que pues *la causa es suya*, Él ayudará y favorecerá a V. M." Y en 1535, mientras Carlos V combatía a Túnez, su mujer le escribía confiando otra vez en en el auxilio del Altísimo *"siendo la causa suya"*.

Y porque en el siglo XVI los enemigos de España lo fueron también de Dios, como lo habían sido a lo largo de la reconquista, y de Él era también la causa por la cual los españoles combatían, como lo había sido mientras lucharon contra el moro, fiaron y confiaron en que la providencia de Dios no podía faltarles. Sánchez Montes ha alegado suficientes testimonios en prueba de la realidad de ese providencialismo —por él mal llamado mesianismo— durante el reinado de Carlos V. Podrían alegarse otros parejos relativos al reinado de Felipe II.

El mismo Emperador creía firmemente en que su ascensión al trono de España había sido obra de la divina voluntad que le había preparado el camino — Peter Rassow ha destacado tal idea en el testamento de Carlos V fechado en 1543. Los españoles creyeron que la providencia le había señalado por su alférez y capitán y que estaba con él y con ellos.

En momentos de histeria providencialista llegaron a pensar: Dios "ha peleado por nosotros sin mover nosotros las manos, viendo que solamente movimos los corazones" y así describieron un combate naval con el Turco.

Pero ese providencialismo que había servido de acicate a los españoles acabó siendo triaca para su ardor. Los mantuvo firmes cuando sobrevino la fatiga a la espera de la victoria decisiva. Luchaban por Dios, Dios no podía abandonarlos. Pero se sucedieron los desastres y los desastres hicieron vacilar su fe en que cumplían una tarea divinal, puesto que Dios los

dejaba de su mano. "Sirvo, luego me debes protección, tengo derecho a la victoria", habían pensado desde hacía medio milenio. Eran vencidos por sus enemigos, que creían enemigos de Dios. Y comenzaron a dudar. El día que Lope escribió: "bien mirado, qué me han hecho los luteranos a mí", mostró que había empezado a desmoronarse la confianza hispana en lo divinal de su batalla y que se había quebrado su providencialismo.

Los más tradicionalistas o los menos inteligentes no pudieron comprender o no se resignaron a admitir la doble realidad. No renunciaron a su confianza en la ayuda de Dios, porque siguieron creyendo que luchaban por Él. Consideraron pasajeras las derrotas y superable la crisis. Y entonces surgió, sí, el mesianismo desesperado y absurdo. Surgió la esperanza de que llegaría el salvador, el mesías, el enviado del Altísimo, capaz de trocar miserias en grandezas al servicio de Dios.

Pero esas fueron excepciones. Con la fatiga, la desesperanza acentuó la crisis. Y llegó a decaer el ímpetu guerrero, nunca hasta allí debilitado. Cuando los españoles dudaron de que luchaban por Dios y dejaron de creer que le eran gratas sus empresas bélicas.

12. Ecos de irreligiosidad

Algunos de los sucesos referidos en prueba de la enemiga popular hacia la clerecía me han suscitado una inquietante duda sobre las limitaciones del fervor religioso de los peninsulares o a lo menos sobre lo complejo y contradictorio de su religiosidad. Como cada uno de los temas de este asomarse a la incógnita histórica de España, éste requiere una investigación detenida digna de un libro. Es aventurado enfrentar la tesis general. Pero no puedo ocultar mis vacilaciones.

Los incendios de templos y sus profanaciones se avienen mal con una férvida devoción hacia la Divinidad. Pero menos aun se acuerdan con ella otros hechos que no pueden explicarse como aquéllos por esporádicas explosiones de ira, provocadas por la resistencia de la clerecía a conceder a las comunidades urbanas las libertades que aspiraban a poseer o por el choque de odios o pasiones partidistas.

A veces vemos a los cristianos medievales posponiendo la salvación de las almas infieles a sus ingresos, sus ambiciones o sus sañas. Documentos inéditos del archivo catedral abulense acreditan que a fines del siglo XII el concejo de Ávila se opuso tenazmente a la conversión de algunos moros, sin duda para que no mermaran sus gabelas. Alfonso X

condenó en las Partidas a quienes injuriaban o humillaban a los islamitas que se hacían bautizar, porque tales ofensas retraían a otros de seguir su ejemplo. Y Torres Fontes acaba de publicar un diploma de Sancho IV (1290) ordenando al adelantado de Murcia que guardase y amparase en su libertad a los moros que se tornasen cristianos, pues los tomaban en los caminos y los vendían como esclavos.

Tampoco riman con un acendrado fervor religioso la inmoralidad de clérigos y laicos, la perduración de la magia y su práctica en ambientes clericales y nobiliarios, la difusión del hábito de blasfemar entre todas las clases sociales, las irreverencias en los templos, las parodias sagradas, las frases irrespetuosas, la inundación del léxico por expresiones con un claro regusto de impiedad, la mínima valorización del pecado incluso al acercarse a la penitencia, el relegar para el instante postrimero arrepentimientos y expiaciones...

De varios de estos males he hablado antes y son algunos tan notorios —aludo a la inmoralidad general—. que no es preciso apostillarlos. No es difícil comprobar la realidad de los otros.

Muchos españoles dijeron antes que Don Juan "tan largo me lo fiáis". Confiaban en tener ocasión de arrepentirse en sus postrimerías y juzgaban duro y extraordinario castigo de Dios las muertes subitáneas que no daban plazo para la reconciliación con el Altísimo. Abundan las pruebas de tal fe. Registraré pronto un pasaje de la Crónica de don Álvaro de Luna que la atestigua a las claras y cabe alegar muchos otros. San Ignacio se alzó contra esa poco piadosa confianza y contra ella se alzó también Quevedo.

El barón de Rosmithal, que viajó por la Península de 1465 a 1467, se escandalizó de la impiedad de los vecinos de Olmedo: "De esta ciudad no tengo que escribir otra cosa sino que sus habitantes son peores que los mismos paganos, porque cuando alzan en la misa el Cuerpo de Dios, ninguno dobla la rodilla sino que se quedan en pie como animales brutos."

El Almirante de Castilla don Fadrique Enríquez en una *Epístola Moral* que recoge Sánchez Montes escribió: "¿Quién hay que conozca a Dios? ¿Quién hay que le sirva? ¿Quién hay que conozca enteramente sus propias culpas? ¿Quién se duele de las ofensas de Dios?... Oh, príncipes de la tierra, ¿en qué pensáis? ¿Cómo olvidáis vuestros súbditos?... ¿Cómo no edificáis buenas costumbres? ¿Cómo os maravilláis si Luterio y otros herejes se levantan prevaleciendo a la Fe, contradiciendo, pues si la toviésedes viva usaríades della? ¡Oh, cuán poca diferencia hay de lo que Luterio dice a lo que los malos cristianos hacen!" Tal vez el espíritu siempre insatisfecho, contradictorio y torturado del Almirante —ni durante el reinado de los Reyes Católicos creyó a España segura— entenebreció el cuadro de la irreligiosidad de sus contemporáneos. Pero de su convicción no cabe dudar, pues llamó a píos religiosos para que enfervorizaran a sus vasallos. Y sus palabras constituyen por tanto un testimonio no recusable.

Llegó a colocarse la salvaguardia de la honra sobre el mismo deber de confesar los pecados y se juzgó que podían silenciarse en el santo tribunal de la penitencia los que pudieran mancillar el honor.

Malón de Chaide describe así la confesión de un soldado: "Hinca una rodilla como ballestero, persígnase a media vuelta, que ni sabréis si hace cruz o garabato y comienza a dar de dedo y a desgarrar pecados, que hace temblar las paredes de la celda con ellos; y si el confesor se los afea, sale con mil bellaquerías y dice que un hombre no ha de vivir como vive un fraile, y parécele que todo le está bien. Al fin sálese tan seco y tan sin jugo como entró y el desventurado muy contento, como si Dios tuviese cuenta con que desciende de los godos." Sánchez Montes a la vista de este texto y de otros ha dudado de la religiosidad hispana del siglo XVI. Si así se acercaban a los confesores después de la Contrarreforma, cabe preguntarse qué ocurriría antes.

Ni aun después de Trento cesaron la liviandad y la impiedad de clérigos y religiosos, ni la impiedad y liviandad de los laicos; la reflejan los cuentos populares, los avisos, algunas novelas, cínicas autobiografías y varios libros de moral. En la alucinada España del siglo XVII, si no se quemaron iglesias como en los siglos XII y XIII, se profanaron con frecuencia: fueron teatro de galanteos, en ellas se suscitaron disputas que acabaron a estocadas, a ellas se "echaron muertos" para evitar responsabilidades penales...; las Cartas de Jesuitas y los Avisos de Barrionuevo han conservado memoria de tales sucesos. Por aquéllas y por éstos sabemos que fueron asesinados sacerdotes por haber predicado contra algunas deshonestidades, y que varios aristócratas titulados —Chinchón, Talavera, Fernandina, Villanueva del Río— intentaron romper la procesión del Viernes Santo. Y podría alargarse la lista de hechos parejos.

Desde la sacrílega burla de las horas canónicas por el Arcipreste de Hita se inicia en la Península la parodia sagrada de la poesía amorosa. Los poetas gustaron de escribir: Misas de Amor (Suero de Ribera y Juan de Dueñas), Horas de Amor (Nicolás Núñez), Letanías de Amor (Diego de Valera), Mandamientos y Gozos de Amor (Rodríguez del Padrón), Sermones de Amor (Castillejo) y otra serie de poemas en que se parafrasean con temas amorosos: "Las liciones de Job" (Garci Sánchez de Badajoz), el *Paternoster* (Luis de Salazar), el *De profundis* (Mossen

Gaçull)... hasta Jorge Manrique nos ha dejado una "Profesión de fe en el Orden del Amor". La parodia sacrílega se convierte a comienzos del siglo XVI en sátira política, es frenada por la Inquisición, durante el reinado de Felipe II especialmente, y renace tras la muerte del temido monarca, en el siglo XVII con Pasiones, Credos, Paternosters y Te-Deums burlescos.

Con una sonrisa en los labios algunos aristócratas acuñaban frases que en la España musulmana habrían merecido sanción inquisitorial. Recordemos la muy conocida de don Álvaro de Luna afirmando que de haber Dios tomado amiga habría sido su competidor.

El habla vulgar se inundó, yo no sé desde cuándo, pero cabe suponer que desde muy pronto, de frases sacrílegas, impías o poco edificantes que las gentes devotas y piadosas han repetido a través de los siglos y siguen repitiendo todavía. Para exagerar lo extraviado de un lugar se dice que está "donde Cristo dió las tres voces". De los objetos que han llegado casi a petrificarse se afirma que están "más duros que los pies de Nuestro Señor". De algo muy secreto o incomprensible se dice: "eso no lo sabe ni Cristo". Se pondera lo inadecuado de una cosa respecto de otra diciendo: eso va "como a Cristo tres pistolas". Le pusieron "como a un Cristo", se dice de quien ha sido ensuciado o maltratado. Al informal se le llama "Viva la Virgen". Cuando amenaza la iniciación de una trifulca se oye decir: se va a armar "la de Dios es Cristo". Se dice "llama a Dios de tú" del que es desvergonzado. "No hay Dios ni Santa María" sino lo que a uno agrada, se dice a las veces. En tiempos se escuchaba: "Si Dios de ésta se me escapa, nunca me cubrirá la capa", refiriéndose a la posible pérdida de una buena ocasión. Y todavía se oye decir: "Desnudar a un santo para vestir a otro", cuando se quiere significar que se ha quitado algo a alguien para dárselo a un tercero; "se le fué el santo al cielo", aludiendo a quien se ha olvidado de algo; quiere "llegar y besar el santo" para afirmar que alguien desea obtener prontos provechos; es "un ángel patudo", refiriéndose a quien no es inocente aunque lo parezca; "has hecho un pan como unas hostias", aludiendo a un grave embrollo...

También se ha inundado el habla vulgar de expresiones más o menos despectivas para con la providencia de Dios: "A Dios rogando y con el mazo dando", "Fíate de la Virgen y no corras", "Ni Dios lo sabe".

Y el bajo pueblo no sólo ha blasfemado quizá como ningún otro pueblo cristiano del mundo, sino que ha asociado vocablos de directa significación religiosa, como el superlativo "santísima", con palabras y expresiones tan raheces que no me atrevo a reproducir aquí, pero que todos los españoles e hispanos conocen.

Va a ser difícil a Castro explicar por el contagio de la Cristiandad y del Islam hispanos las sacrílegas parodias amorosas o políticas y las sacrílegas, impías o poco edificantes frases populares. Jamás hubiera podido llegarse en la España cristiana a la práctica de tales juegos poéticos y al empleo de tales vulgares expresiones, si el cristianismo peninsular hubiera llegado a saturarse de las ideas centrales y de las fórmulas expresivas de la sociedad hispano-musulmana que vivía bajo la cúpula mágica del Islam. ¿Qué hay de semejante en éste a esas costumbres literarias e idiomáticas de los españoles de ayer y de hoy? ¿Podría alegar Castro antecedentes o modelos arábigo-islámicos de las parodias y de las frases señaladas? ¿Se permitieron jamás los musulmanes burlas o irreverencias parecidas?

Si las parodias sacrílegas de los poetas castellanos enlazan con la moda literaria ultrapirenaica de una época en que había empezado a tambalearse el edificio, hasta allí firmísimo, de la fe y del fervor religiosos, ¿cómo no vincular las frases impías o poco edificantes con la conjunción —extraña conjunción— de la férvida fe del pueblo que trascendía hasta a los entresijos del habla vulgar, de la rudeza tradicional de los peninsulares y de una tal vez inconsciente e imprecisa veta de impiedad? La misma rudeza que llevó a lo rahez, rudeza que se alzó durante siglos en el camino de las exquisitas expresiones de lirismo y que influyó después en creaciones literarias como el *Libro de buen amor*, el *Corbacho* y, muchas otras obras famosas de las letras castellanas, habría provocado esa torpe inclinación de los españoles hacia las expresiones impías o irreverentes. Al entrecruzarse con la corriente de la religiosidad del pueblo que hacía girar la veleta de las creaciones idiomáticas hacia temas devotos, pero que no era bastante para ahogar lo áspero y lo hirsuto de la vida española; y al chocar con otra corriente cuyo caudal crecía o menguaba según las épocas, pero que siempre significaba una declinación de la piedad popular.

¿Cómo avenir todos estos baches en el fervor religioso de los hispanos con las mil y una pruebas contrarias de la firme fe, la aguda devoción, la exaltación piadosa, la alucinación milagrera, la teocéntrica cosmovisión del mundo, el centrar de la vida en las relaciones del hombre con Dios, de los hispanos? No sé... ¿Contraste entre el agro y la ciudad? ¿Diferencias regionales? ¿Rudeza y orgullo? ¿Singulares proyecciones temperamentales? Vuelvo a decir, no sé. Hoy, al cruzar la Sierra, es decir la cordillera central de España, se advierte un claro descenso de religiosa devoción entre los hombres del Duero y del Tajo. ¿Fué siempre así? ¿Existieron otros desniveles parejos? Abundan las pruebas de la devota reli-

giosidad de los gremios. ¿Rimaba con la de los menestrales que los integraban? La vida rural al enfrentar muy de cerca al campesino con el párroco, sin el contrapeso de una cierta cultura, mella con frecuencia el fervor piadoso de los rústicos. ¿Ocurrió antaño igual? El orgullo del aristócrata y la rudeza del capitán llevan aun hoy a veces a la impiedad. ¿Sucedió otrora lo mismo?

Otra vez problemas que no me es posible resolver. Que habrán de ser investigados en el mañana. Que es necesario estudiar despacio para no incurrir en erradas generalizaciones.

CAPÍTULO VII

LITERATURA Y VIDA ANTES DEL ARCIPRESTE

1. *Límites de mi enfrentamiento con lo literario*

Cualquier intento de interpretación del pasado de una comunidad histórica no puede dejar a la vera del camino al examen de los fenómenos literarios. Difícil tema para todos; archidifícil para mí. Difícil para todos, aunque los más no lo crean, porque los fenómenos literarios brindan tantas facetas diferentes y contradictorias y tantas incitaciones encontradas y complejas a los más agudos y sutiles buceos interpretativos, que son selva laberíntica en la que fácilmente se extravían los más serenos críticos. Y archidifícil para mí porque, como es notorio, nunca han atraído mis estudios y mis meditaciones, seducido desde la juventud por la historia política y social y habituado desde siempre a pisar terreno más abierto y firme y menos propicio al deslizamiento hacia lo hipersubjetivo. Pero no me cabe libertad de opción. Soy prisionero de mi ambicioso empeño. Y he de asomarme al proceso histórico de las relaciones entre la vida y la literatura de mi patria española.

No otorgo a lo literario el valor primordial que Castro le atribuye como exponente de la historia de una nación y como factor decisivo en la forja de su contextura vital. Para Castro sólo cabe conocer a los pueblos por lo que escribieron sus hombres. Le he preguntado en otra parte: ¿no podemos adivinar cómo han sido por lo que han hecho, por cómo vivieron y alentaron en su existir diario y por cómo reaccionaron en las muchas apretadas coyunturas en que hubieron de hallarse? Pero tengo fe firmísima en el continuo enlace de lo vital y de lo cultural en el curso de la Historia y esa fe me ahinca en la convicción de que, reducido a sus justos límites, lo literario es una expresión vivaz del espíritu de cada pueblo y una fuerza no despreciable en la cristalización de la vida histórica del mismo.

No creo —lo he dicho muchas veces— en el *Volksgeist* de los románticos. No creo en la perduración de ningún rasgo vital y espiritual de las comunidades históricas en función de su peculiar tradición étnica o de constantes influjos telúricos. Tengo por seguro que, con ritmos distintos, todas las naciones han ido creando y recreando su estructura funcional mediante la elección de nuevos rumbos dentro de la dinámica, nunca caduca, de sus posibilidades e imposibilidades operativas. Pero considero no menos cierto que, en cada etapa del pasado de un pueblo, la contextura vital del mismo se ha proyectado en sus creaciones literarias y que éstas, a su vez, han influído siempre, después, en la forja de la herencia temperamental de la comunidad. No es por esto lícito pretender descubrir los zigzagueos históricos de aquélla sin examinar cómo se ha reflejado en las creaciones literarias de sus hijos y cómo éstas por su parte han contribuído a la acuñación del estilo de vida nacional.

Y acabo de fijar límites a mi intento. No ambiciono estudiar el fenómeno literario hispano desde el campo de la historia de la literatura. No soy tan necio como para lanzarme a tal aventura. Si alguna vez me deslizo en tal senda será forzado por la necesidad. ¿Por la necesidad? Sí, porque la doble proyección de la estructura funcional de un pueblo en las creaciones literarias de sus hijos y de éstas en aquélla se ha realizado siempre a través del filtro de unos hombres de carne y hueso. La realidad de esa intervención suscita el acucioso problema de las recíprocas relaciones entre lo individual y lo colectivo en el surgir de los fenómenos culturales. Y el examen de esas relaciones fuerza a veces a asomarse a la entraña misma de la creación literaria.

No me habría decidido sin embargo a acometer la para mí quijotesca aventura de enfrentar problemas tan alejados de mi especialización si me hubiesen convencido las conclusiones de Castro sobre ellos. Cuando me asomé a su obra magnífica tuve por cierto que habría dejado resuelto ese difícil aspecto del pasado de nuestra patria común. Y fué mi primera intención adherirme a sus apasionantes teorías literarias y estudiar sólo, despacio, los otros muchos problemas que la incógnita historia de España suscita. Pero a la postre se quebró mi fe en los resultados de sus meditaciones al comprobar que partía en ellas de la falsa premisa de otorgar a lo islámico y a lo hebraico una acción decisiva en la forja de lo hispano vital y de lo cultural hispánico. Y acabé decidiéndome a emprender la peligrosa hazaña, cuando llegué a advertir graves fallas metodológicas en las páginas por Castro consagradas a las literaturas peninsulares.

Castro se enamora de algunas bellas frases de místicos o poetas islamitas, por ellos acuñadas con exclusiva referencia a la más exquisita vida espiritual, y que por la patria oriental de sus autores —a veces persas, a veces afganos— no reflejan, en modo alguno, la ideología colectiva de los pueblos muslimes, ni proyectan normas generales de vida de las masas musulmanas de Al-Ándalus. No se para a delimitar su verdadero significado y su auténtico valor ni se detiene a calcular la posibilidad o imposibilidad de que llegaran a servir de expresión literaria de estados de pensamiento o de voluntad de los cristianos españoles.

A las veces, de una golondrina hace verano; se aventura a caracterizar la estructura psíquica de todo un pueblo sobre la base de la singular postura vital de un hombre, mera exteriorización del singular equilibrio entre la trinidad de fuerzas integrantes de su yo individual: razón, emociones e instintos, y deduce de esa caracterización caducas consecuencias sobre la vida literaria de una comunidad histórica.

La más liviana semejanza de una aislada forma de pensamiento, de expresión o de creación artística del mundo islámico o de la España musulmana, con formas de pensamiento, de expresión, de creación artística o de vida de la España cristiana medieval o moderna, bastan a Castro para afirmar su relación genética. Aunque el parecido sea remotísimo y pueda explicarse por claros caminos y aunque separen más de cinco siglos a sus pretendidas manifestaciones históricas y no quepa establecer enlace entre ellas.

Castro olvida que la semejanza de las formas de vida de dos pueblos son a veces fruto del paralelismo entre dos estados sincrónicos de desarrollo cultural y que no implican siempre, por tanto, una filiación genética, ni siquiera una más o menos intensa interferencia. He citado en otra parte y citaré después aquí muchos ejemplos en prueba de esta realidad.

Olvida también que en épocas y países muy distintos, hombres empujados por el azar a situaciones más o menos parejas han podido concebir los mismos pensamientos. Con razón ha dicho Ortega y Gasset que en la historia "la igualdad de dos ideas no significa nada: es preciso... demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra".

A ese doble olvido se suma en él una ingenua fe, sin dudas ni vacilaciones y sin fundamentos objetivos —por ello puede calificarse de fe su opinión—, en que algunos procesos creadores de formas literarias o artísticas de Occidente son necesariamente de estirpe arábigo-islamita en cuanto se enmarcan dentro de algunos lineamientos generales. Cree, por ejemplo, que las obras artísticas o literarias en que coexisten en simultaneidad el creador, las circunstancias de la creación, lo creado y quienes escuchan o

presencian la creación del escritor o del artista tienen un movimiento estructural de origen árabe. Por ello atribuyó ayer tal estirpe a las *Meninas* de Velázquez y la concede hoy al *Decamerón* de Bocaccio. Esa fe implica la más tajante negativa de la libertad creacional del poeta o del pintor, contradice la posibilidad de que uno u otro creen espontáneamente, mediante hallazgos personales de su ingenio, estructuras o formas literarias o artísticas, más o menos coincidentes con otros hallazgos anteriores. por ellos ignorados. Lo ideado una vez por un hombre dentro de una comunidad nacional cualquiera, habría sido el germen único de cuantas ideas, formas o estructuras más o menos semejantes —a veces remota o remotísimamente parecidas— hayan surgido o puedan surgir en otros grupos humanos de ellos separados por abismos geográficos o temporales.

Aun a trueque de caer molido por la crítica, la comprobación de tales fallas venció mi resistencia a lanzarme a examinar la enigmática recíproca acción de lo vital en lo literario y de lo literario en lo vital, a través de la historia española. Y hube a las veces de decidirme a adentrarme en el estudio concreto de algunos concretos fenómenos de la literatura hispana al verificar dos fallas de Castro en la consideración de lo individual como fuerza creadora de lo histórico. En otra parte le he dirigido dos reproches. Cabe estar saturado del complejo de ideas que integran en un momento cualquiera el acervo espiritual de una comunidad humana, hallándose inscrito en los cuadros existenciales de otra. El espíritu, de proyecciones universales, se deja captar con no demasiada dificultad por los pensamientos que flotan en el ambiente. La sensibilidad, las emociones, los impulsos, las pasiones, de raíces mucho más personales, no se alteran fácilmente ante el impacto de lo exterior. Es esa facies del yo la que desborda sobre el mundo en torno, según la propia contextura vital insobornable. Los españoles contemporáneos, incluso los más europeizados, son buena prueba de tal diferencia. Castro no la ha percibido o no ha querido percibirla al estudiar nuestro medioevo.

Castro no ha parado mientes en la eficacia del temperamento, las inclinaciones anímicas, la contextura espiritual, el dinamismo volitivo de cada hombre dentro del ambiente cultural y vital en que nace y vive. A cada paso trata de hacer resaltar las posibles interferencias de las ideas, creencias, sensibilidad o formas de vida cristianas o islámicas en las grandes figuras hispanas de cualquiera de las dos religiones. Rara vez ha sentido la necesidad de indagar y sopesar lo que en sus hechos y en sus creaciones hubo de reflejo de su yo individual. El hombre como tal, con lo que le distingue y caracteriza, naufraga para Castro entre las olas

del mundo espiritual en que navega. Castro presenta a las grandes figuras literarias movidas por un poder misterioso que les hace pensar, hablar, agitarse, actuar con ideas, sentires, gestos, voces, palabras, prestados del único auténtico ser histórico que, contra la tesis vitalista de Castro, resulta ser así el ente colectivo de una cultura.

Creo, en resumen, en el continuo entrecruzamiento de lo individual y de lo colectivo en la creación literaria; en la decisiva doble acción en ella de la contextura vital del escritor y de la contextura vital de la comunidad histórica a que aquél pertenece. Esa fe no me permite dudar, claro está, de que también hayan influído, ineluctablemente, en la concreción de los fenómenos culturales, las proyecciones horizontales del caudal de ideas y del repertorio de problemas espirituales de la cultura en que el autor se halla enmarcado. Pero para mi intento de investigar el enigma histórico de España, me importa especialmente descubrir las relaciones genéticas que hayan podido enlazar la herencia temperamental de los españoles y sus creaciones literarias. Porque esas relaciones me parecen a la par seguras y evidentes. Y porque su estudio ayuda a conocer el pasado vital y psíquico de los peninsulares.

Sin demasiado esfuerzo pueden comprobarse algunas vinculaciones ejemplares entre diversos rasgos vitales del *homo hispanus* y algunas características de las letras españolas.

¿Cuántas veces no se ha hablado de la falta de humorismo y de suave ironía en las letras castellanas hasta tiempos cercanos a nosotros? ¿Cuántas de la cazurrería y del sarcasmo de los escritores de Castilla? Sí; de la carcajada burguesa del Arcipreste de Hita, a la irritada mueca barroca de Quevedo y al áspero flagelo de Unamuno, ¿qué pocas plumas castellanas han sabido satirizar con un guiño de ojos burlón y comprensivo?

Se ha insistido una y otra vez sobre la ráfaga o el ventarrón de romanticismo que agita o sacude la fronda de Lope y de otros dramaturgos y poetas españoles en quienes prima el sentimiento y la sensibilidad sobre la reflexión y el discurso y lo vital sobre lo racional. Y ha solido calificarse de romántico "avant la ligne" el gesto, muy común en los escritores hispanos, de plantarse en medio de sus obras y de no saber desenredar sus apasionadas vivencias personales de sus objetivaciones literarias; ese verter de su yo explosivo en sus creaciones artísticas que aparece a cada paso en las letras y en el arte de España.

Se ha dicho que el carácter nacional hispano es barroco por predestinación. Por predestinación no lo ha sido, claro está; lo ha sido por el ayuntamiento de la pasión y del hiperindividualismo que empujó a

los españoles a la acción. Por ello en muchos instantes del pasado de España, y sobre todo en aquellos en que subió más alta la cresta de la ola de nuestro activismo, se llegó a sacrificar la armonía y la proporción al dinamismo, triunfaron lo antiestético y lo detonante y se exageraron los contrastes.

Si la pasión y la hombría, hijas de nuestra vida en batalla contra el moro durante muchos siglos, llevaron al hiperindividualismo hispano, todos tres ¿no condujeron, de una parte, a la ironía sarcástica, en la cual, como alguien ha dicho, la sátira se tira a fondo, y de otra a esa doble vagorosa sensación de romanticismo y de barroquismo —ilogicismo, espontaneidad, vitalismo, antiintelectualismo, libertad creacional— que brota con facilidad a la superficie de las creaciones literarias hispanas, siempre que se mueven libres de presiones foráneas?

Ese hiperindividualismo, esa exaltación pasional del propio señorío de su persona por el español, conjugados con el gusto por lo ironía sarcástica y con la doble perdurable tradición: de primacía de lo vital y de lo emocional sobre lo racional y lo abstracto y de libertad y de eficacia histórica del hombre del común, no facilitaron el salto prodigioso que llevó a la novela moderna? El escritor miró y vió como posible la individualización de su relato en torno a un protagonista que no era ya el arquetipo de una calidad sino un "hombre", y que no era un hombre excepcional, un "héroe", sino un hombre cualquiera: un pobre muchacho, como Lázaro, un hidalgo perturbado y su simple escudero, un pícaro, el Buscón... ¿Cómo explicar de otra manera esa temprana individualización del relato y esa ascensión temprana del hombre del vulgo en Castilla al primer plano de la escena literaria; un ascenso y una individualización que fueron seguidos por la temprana captación, por pinceles españoles, de lo feo y de lo vulgar en torno al hombre?

Pedro Salinas, Ludwig Pfandl, Américo Castro, Guillermo de Torre... han considerado a la novela picaresca como una contradicción de los ideales y de los impulsos caballerescos, como una reacción antiheroica en el ambiente literario español. Ortega y Gasset y luego Castro han llegado a ver en el resentimiento la clave genética del pícaro como arquetipo de la ficción novelesca. Esa doble interpretación rima sin violencia con la vida española. El pícaro y la picaresca son el natural resultado de la algebraica ecuación que unió en Castilla el poder, la riqueza y el servicio —después hablaré de ella— y enraizan, así, en la estructura social castellana.

¿Habría podido nacer el pícaro, que no fué puro ente de ficción, en un país distinto del nuestro? ¿Dónde hubiese medrado una burguesía acomodada? ¿Habría habido pícaros y picaresca en un pueblo aburguesado o en trance de aburguesamiento?

Nació la picaresca a la vida de las letras porque hacía tiempo que había en España, no algunos pícaros —los ha habido en todas partes y en todas las épocas—, sino la picardía como comunal y frecuente manera de vivir. Nació cuando en el continuo movimiento pendular de las creaciones literarias el incógnito autor del Lazarillo captó el agudo contraste que apartaba dos tipos de vida a la par análogos y contradictorios y dos tipos humanos contrapuestos pero parejos —ambos forzados a abrirse paso por los caminos del mundo a golpes de audacia y de ingenio— y trazó la historia de uno de ellos. La picaresca representó quizás en España el mismo papel que desempeñó en otros países la auténtica literatura burguesa de signo antiseñorial. Entre nosotros esa crítica de lo caballeresco hubo de elegir la única senda que le brindaba la dicotomía de la vida hispana: la exaltación del reverso de la medalla de lo heroico. Y hubo de avanzar por él armada, no del estilete de la ironía, sino de la maza del sarcasmo.

Al estudiar las *Raíces medievales del Quijote* apunté, en su día, el enlace genético que me parecía poder sorprender entre la pareja cervantina y la singular Castilla de hidalgos rurales y de labradores libres, de alma fronteriza, poblada de fantasmas guerreros y heroicos y alucinada por la esperanza de medros fabulosos y súbitos: "¿Dónde —escribí— sino en España, en la España hija de la Reconquista multisecular, habría podido un gran escritor, sin escandalizar a la masa de sus lectores, sin chocar con las vivencias lógicas de los hombres de su época, presentar a un caballero labrador, de una generación entre renacentista y barroca, emprendiendo locas aventuras caballerescas apenas quebrados los frenos de su razón? ¿Dónde sino en esa misma España habría podido un gran escritor, sin provocar montañas de asombro, sin quebrar las fluencias lógicas reinantes, presentar a un destripaterrones seducido por las quiméricas ofertas de ínsulas y reinos, de un hidalgo loco, su vecino?" Y fuí rechazando la posibilidad de que el caballero y el labrador hubiesen nacido fuera de España: "¿Cabe imaginar como patria de don Quijote y Sancho a la Italia postrrenacentista presidida por la Roma papal; a la Italia de príncipes, cardenales, artistas, cortesanas, condotieros, banqueros, comerciantes...; a la Italia industriosa y trabajadora pero desvitalizada y corrompida y por ello sometida a sus propios tiranos y a los amos extranjeros; a la Italia de mentes claras y sutiles, amadora del placer, maquiavelizada, pacífica, horra de toda cercana tradición conquistadora y guerrera?

"¿Cabe imaginar a don Quijote y Sancho nacidos en la Francia de la

mesura, de la razón y de la lógica; en la Francia sacudida por odios religiosos pero forcejeando por superarlos; en la Francia trabajadora y rica; en la Francia de la sonrisa irónica y no del sarcasmo grotesco; en la Francia a medias burguesa y feudal, de campesinos más ahitos que libres?

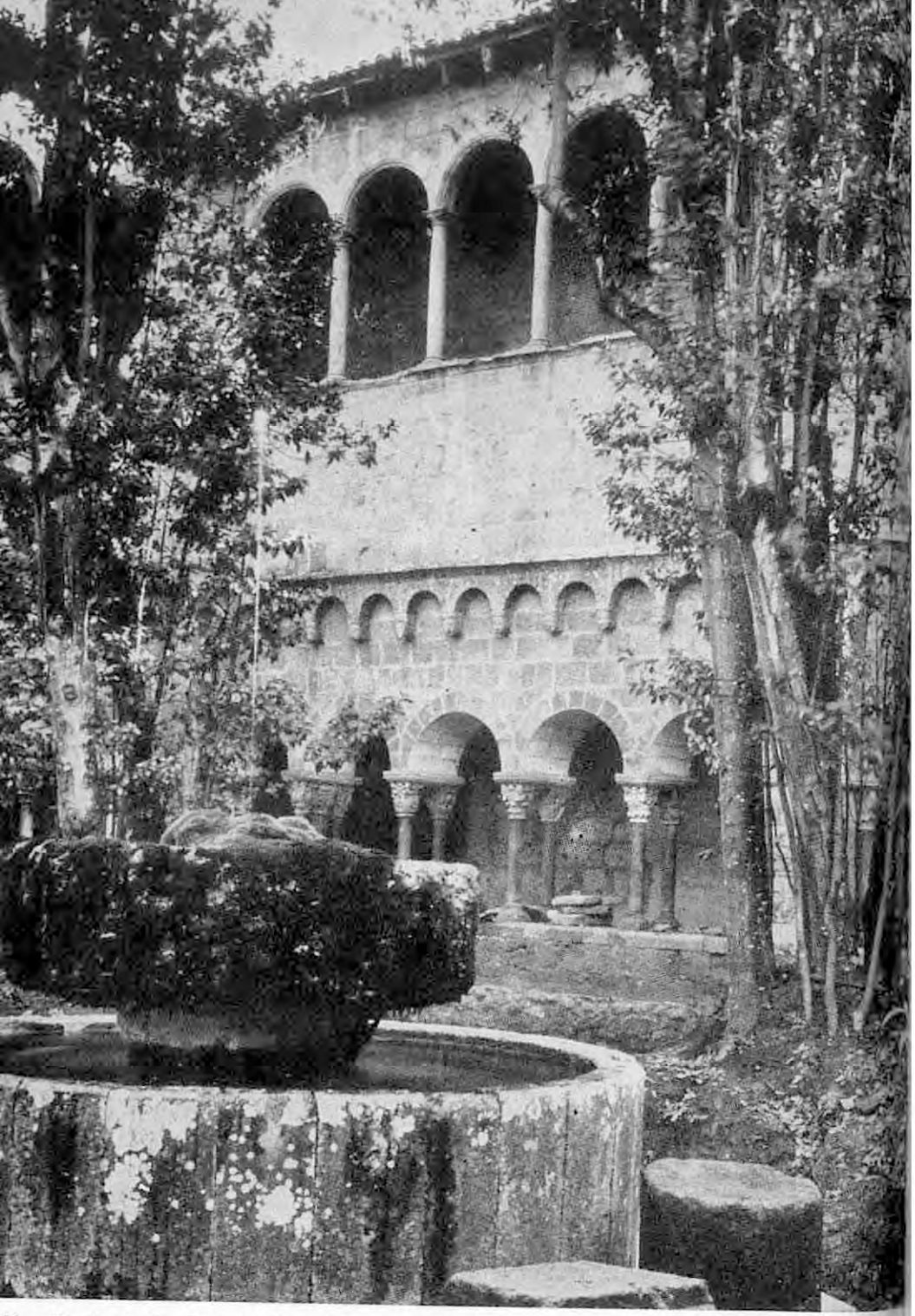
"¿Cabe imaginar como teatro de las andanzas de don Quijote y Sancho el Flandes urbano y burgués, de vivir fácil, glotón y bebedor, alegre y sonriente, gozador de la vida, fastuoso, dado a las artes de la paz, la industria, la banca o el comercio, sólo batallador para defender sus libertades e infiltrado de calvinismo, con todo lo que tal infiltración representaba en orden a la exaltación del trabajo como norma de vida?

"¿Cabe imaginar a don Quijote y Sancho cruzando la brumosa Inglaterra, con tres siglos de historia industrial y mercantil, gobernada por una nueva nobleza aburguesada, recién enriquecida con los despojos de la Iglesia; la Inglaterra en no siempre incruenta batalla religiosa entre los residuos ideológicos del catolicismo y el nuevo mosto puritano en fermentación acelerada; la Inglaterra en creciente ascensión devota hacia la riqueza, la industria y el comercio; la Inglaterra de aventureros de la mar y de labriegos de señorío?"

Podrían multiplicarse a capricho los ejemplos del perdurable enlace entre literatura y vida —al cabo es fruto de la historicidad del escritor— en el pasado y en el presente hispanos; el auge de la lírica y la decadencia del teatro en la España de hoy podrían explicarse en función de la contextura vital de los españoles de estos días. Podrían también hallarse fácilmente ejemplos no menos expresivos de una análoga doble vinculación entre literatura y vida —lo vital como resorte de lo literario y lo literario reaccionando sobre lo vital— en el pasado y en el presente de los otros pueblos de Occidente: desde la Chanson de Roland hasta el existencialismo. Pero basta de ejemplos y agarremos al toro por los cuernos. Mi gesto será no menos audaz que el de quien intentara poner por obra ese dicho vulgar. Pero repito lo que he escrito al principio de estas páginas: No me ha cabido libertad de opción.

Algún fruto habrán de sacar de mi arriesgada empresa los estudiosos de la literatura. La mayor parte de ellos, y no sólo los extraños sino muchos nacionales, desconocen o conocen mal las singularidades institucionales —sociales, económicas y políticas— de la España medieval sobre todo. Suelen juzgar por ello del fenómeno literario español prescindiendo de esas singularidades: como si la Península hubiese sido una mera prolongación igualitaria de la Romania, es decir del Occidente. Tal error ha solido llevarlos a hipertrofiar la comunidad de lo ultra y de lo cis-

65.– En las ciudades repobladas entre la Cordillera Central y el Duero se edificaron en el siglo XII numerosas iglesias románicas y se empezaron a construir las catedrales. Las más de éstas llegaron a terminarse sin alterar los planes primitivos. En algunas se cambiaron para dar paso al nuevo arte gótico. En ellas aparecen muy tempranas bóvedas de crucería. Las hallamos por ello en la girola de la catedral de Avila.



66. — Claustro de San Cugat del Vallés (Barcelona) de los siglos XII y XIII. Bello espécimen de los que adornaron cientos y cientos de catedrales y de monasterios en la Península y en la América hispana, a través de todos los siglos, de todos los estilos y de todas las categorías. Su autor, Arnaldo Gotell, arrastrado por su hispanismo temperamental, firmó su obra al lado de su propia imagen esculpida labrando un capitel. Es una de las más bellas obras románicas catalanas.

pirenaico y a proyectar al sur del Pirineo procesos espirituales que en España chocaban con su peculiar constitución orgánica. Castro comprendió agudamente que no cabía medir lo hispánico con el metro de lo occidental. Pero como también desconocía la historia institucional peninsular, buscó en lo islámico la base del enigma literario español y por otro camino llegó también a la desmesura y al error.

2. *Los cantares de gesta y la democracia guerrera de Castilla*

Cuiden otros de los mil y un problemas que la épica medieval suscita. Discutan sobre si sus raíces latino-germánicas —recordemos la noticia de San Isidoro— crecieron o no sincrónicamente al norte y al sur del Pirineo. Platiquen acerca de si vivió en estado de latencia en sus diversas patrias desde el siglo IX o si floreció a partir del siglo XI por obra de la creación poética de individualidades de excepción. Disputen sobre sus variedades, sus géneros, su historia. Me considero ingenio lego ante tales cuestiones e incapaz de opinar sobre ellas. Al enfrentarlas me inclino siempre a seguir al gran maestro de los medievalistas españoles, Menéndez Pidal; las *Glosas Emilianenses*, estudiadas por Dámaso Alonso, parecen confirmar algunas de sus teorías; las ha reforzado y comprobado en su Rolando. Sólo me juzgo obligado a rastrear cómo la vida hispana pudo influir en la caracterización de la épica nacional y ésta en aquélla.

Nadie ha atribuído a la épica castellana orígenes arábigos. Ribera sospechó, sí, que se escribieron cantares épicos en la España musulmana, pero no por imitación de modelos orientales sino como secuencia de viejas tradiciones españolas anteriores al Islam. Y su sospecha no puede ser rechazada *ab irato*. Porque bajo el señorío de los conquistadores islamitas de España siguieron viviendo los hijos y los nietos de los varios millones de hombres que habitaban la Península en 711 y ellos pudieron y debieron conservar en vigencia los tradicionales usos poéticos de sus antepasados. Si, como cree Menéndez Pidal, la épica hispano-cristiana vivió siglos en estado de latencia, no podría sorprender que también en la España musulmana hubieran surgido, entre muladíes y mozárabes, poéticas narraciones épicas, gemelas de las que aparecieron en la España románica. Los hispanos de Al-Ándalus no pudieron dilapidar su herencia espiritual y vital en el curso de unas generaciones. Se cambia más o menos de prisa de religión y de gobierno; se muda muy despacio de estructura

temperamental y de estilo de vida. Que esos cantos épicos de los españoles de abolengo premuslim —de quienes habían apostatado o de quienes habían vivido fieles a la fe de sus mayores— sirvieran de modelo y germen a la epopeya en lengua romance ultra y cispirenaica, como quiso Ribera, es cuestión aparte en la que pudo errar el gran maestro de arabistas.

El único que ha supuesto a los cantares de gesta castellanos recibiendo el impacto de lo arábigo es Castro. Llegó a tener al Poema del Cid por obra muy cercana a un auténtico *hadit* islámico. Y aunque ha recogido velas, de modo muy prudente, en su segunda navegación sobre el mar de la épica española, todavía sigue aferrado a la mayor parte de sus anteriores hipótesis.

No vinculó ni vincula Castro los orígenes de los cantares de gesta castellanos con el mundo espiritual islámico. Se cuida de señalar su engarce evidente en el occidental. E insiste con frecuencia en que se alza clara oposición entre lo islámico y la épica. "En la literatura árabe —dice Castro— los personajes se disuelven en el suceso narrado, se vierten en expresión metafórica o en sabiduría moral, y nunca se destacan 'esculturalmente' respecto a otros personajes o del ambiente que los rodea. Ni personas ni cosas poseen una existencia escueta. Sentir la presencia de un personaje supone sentirlo como presente y no como un fluir a través del tiempo, inasible o deslizándose en arabescos de uno a otro suceder."

La epopeya española no pudo por tanto nacer de matriz arábiga. Pero Castro advierte, como todos, que separan grandes diferencias a los cantares castellanos de los poemas franceses, y tales diferencias le bastan para volverse hacia la literatura arábiga y preguntarse: qué puede deberle la épica de Castilla. He aquí su respuesta: "De modo global diríamos que le debe lo que en modo alguno cuadra con las formas y estilos literarios de la Europa de Occidente."

Esa respuesta es sintomática de la postura psíquica de Castro. Ni un momento le pasa por las mientes la idea de que las diferencias entre la epopeya española y la francesa puedan proceder de las singularidades de la sociedad castellana frente a la de allende el Pirineo. En esas singularidades encuentro yo la clave de la enigmática diversidad por todos registrada; y ese sí es tema sobre el cual debo tener voz y puedo tener voto. Pero antes de exponer mis conjeturas me es forzoso, como siempre, desbrozar el camino rechazando las de Castro.

Después de cuanto he dicho sobre el injerto hispano-oriental del que nace lo islámico-español y acerca de las limitaciones del posterior proceso de contacto de lo hispano-cristiano y lo hispano-muslim y después

de mis ceñidas pruebas de que lo centáurico, el realismo y lo rahez peninsular no tuvieron su origen en Al-Ándalus, podría, *a prori*, negar validez a la afirmación de Castro sobre el impacto de lo arábigo en la épica española. Podría negarle validez por hallarse basada en tres premisas falsas: en la ilegítima identificación de lo islámico de Oriente con lo musulmán de España; en un errado anticipar de cuatro siglos de los contactos fecundos de lo árabe español, de signo mestizo, y de lo español románico; y en la supuesta estirpe oriental de esas tres características de la contextura vital hispana, ahora citadas. Cuando se redactaron los primeros cantares de gesta castellanos no hacía cuatrocientos años, como Castro quiere, que se había iniciado la simbiosis de lo oriental y de lo occidental en tierras de Castilla. Hacía, sí, siglos que había empezado la archidespaciosa y limitadísima arabización o, para decir mejor, islamización de la España musulmana. Hasta la segunda mitad del siglo XI había sido muy superficial el contacto entre esa España, anclada vitalmente en el ayer y culturalmente mestiza, y la España cristiana septentrional, vinculada a Occidente por su sangre y por su espíritu. Y la cristiandad hispana sólo habría podido comunicarse, a la postre, con un pueblo en que triunfaba lo hispánico vital y en que los elementos culturales de estirpe arábiga estaban muy filtrados a través de lo hispano premuslim.

Siempre sería por ello lícito, y aun forzoso, dudar de que hubiesen sido escritos por juglares de mente arabizada, no sólo los más tempranos cantares de gesta castellanos: Los siete infantes de Lara, el Romanz del Infante don García... —que me perdone el maestro Menéndez Pidal si no creo en los cantares leoneses: Covadonga, la muerte de Alfonso III...— sino el *Cantar de Mio Cid*, sólo medio siglo posterior a la conquista de Toledo, suceso que acentúa la íntima relación de musulmanes y cristianos. Castro no ha logrado disipar esas dudas. Se ha lanzado a la caza de pruebas de su tesis sobre el contagio de la épica castellana por lo arábigo-islámico. Es una "ardida lanza". Mas esta vez ha fracasado en su aventura cinegética.

La primera pieza que Castro nos brinda es la atribución al Cid, en el Cantar, de fe en agüeros y de dotes de agorador. Pero queda dicho que tales creencias y talentos eran reconocidos como peculiares flaquezas de los españoles en general y en especial de los vascones —abuelos de los castellanos— por la *Historia Augusta*.

Castro alega en seguida las frases del Poema en que se habla de las "nuevas" del Cid, cuyo doble significado de "acontecimiento" y de "relato del acontecimiento", sólo podría derivar, a lo que Castro cree, del verbo

arábigo *hadata*. En árabe, arguye, completando su razonamiento, la realidad ofrece un *dentro* y un *fuera* de por sí reversibles, y ése es el sentido de las nuevas, hechos y noticias, de Rodrigo. No es lícito enlazar esa supuesta reversibilidad del dentro y del fuera de la realidad en las mentes árabes —y digo supuesta porque Castro no ha demostrado tal afirmación— con el doble significado del vocablo *nuevas*. Spitzer acaba de probar además que nada hay de arábigo en esa palabra bifronte y que procede "de un modelo etimológico universal". Mas aunque así no fuera, sólo la devoción de Castro por su tesis podría llevarle a atribuir importancia a frases como ésta: "las nuevas que faze el Campeador", "estas son las nuevas de myo Cid", para caracterizar la épica castellana. Puesto que a lo sumo serían formas de decir de influencia árabe que ninguna eficacia tendrían en la esencia histórica y poética del cantar.

Castro reconocerá un día que se ha dejado arrastrar por la pasión al deducir nada menos que una teoría literaria y una teoría psicológica, para él clave de las creaciones literarias españolas, de las frases inocuas en que el juglar llama al Cid "Campeador contado", es decir, famoso; calificativo las más de las veces exigido por la rima y que en el Cantar se aplica también a otros personajes: Raquel y Vidas dicen por ejemplo:

> vos lo merecedes, darvos queremos buen dado,
> Martín Antolínez, un Burgalés contado.

¡¡¡El Cid —escribe Castro— es también él y su "novela", como lo es Don Quijote y como lo es toda expresión esencial del vivir hispano!!!

Al argüir así sobre tan tenue base y sobre la ficción cervantina de hacer incidir en la segunda parte del Quijote su historia de las primeras salidas del hidalgo manchego, Castro olvida que autores no españoles y no influídos por lo hispano, por ejemplo Shakespeare, han acudido a artificios parecidos.

Confío en que pronto confesará también cuán sin razón ¡¡ha vinculado la mudanza de ánimo del Cid —desde la tristeza a la esperanza— en el comienzo de su destierro, por obra de un acto de voluntad, nada menos que con la renuncia del sufí andaluz al goce de la amada, en cumplimiento del precepto divino que condena la lujuria!! Con la misma razón —es decir, sin razón— podríamos hacer derivar de esas extrañas actitudes de los devotos del amor *udrí*, todas las voliciones de los personajes históricos y literarios de España. Me atrevo a preguntar a Castro si no cree que antes de la venida al mundo de Mahoma y en países sin ninguna conexión con el Islam, los héroes y los hombres no mudaron muchas veces de ánimo como Rodrigo.

Castro trata de explicar algunos broncos apóstrofes y algunas bromas audaces del Cantar como resultado de la adopción por el juglar cantor del Cid de los hábitos mentales islámicos, que llevaban con facilidad a la captación entrecruzada de lo poético y lo rahez. Pero ya queda probada la raíz hispano-romana de esa torpe y poco elegante manera de expresarse, de apostrofar y de bromear. Pudo coincidir con la práctica arábiga pero no es lícito vincularla con ella genéticamente. Nada parejo en crudeza ni en grosería a las expresiones de Marcial, Ibn Hazm o Ibn Quzman —tres españoles auténticos— hallamos de otra parte en el *Cantar de Mio Cid*. Su autor nunca mezcla lo poético y lo rahez.

Las escenas realistas del Cantar en que el Cid, despojado de su halo mítico, aparece realizando actos de la vida diaria y frases como las que recogen lo nuevo del sombrero de Félez Muñoz o el color encendido del rostro de Asur González, mueven a Castro a hablar del estilo *centáurico* del Poema, porque "en él se confunden la experiencia de lo trascendente poético y la experiencia de la efectivamente vivido o vivible del oyente o del lector". Mas como las escenas realistas del Cantar son innumerables, y podrían multiplicarse *ad nauseam* las frases en que se recogen hechos menudos e insignificantes —el juglar cuenta, por ejemplo, que Avengalvón mandó herrar gratis las cabalgaduras del cortejo de doña Jimena a su paso por Molina—, sería preciso admitir nada menos que la derivación de la historicidad del Cantar, y de la épica castellana en general, de la adopción por los cristianos españoles de formas singulares del pensar y del crear de los islamitas orientales.

En prueba de su teoría Castro trae a capítulo *Las praderas de Oro* de Al-Mas'udi. Es difícil de justificar tal alegato para explicar el realismo de la épica castellana, pues no es posible el parangón entre el *Cantar de Mio Cid* y la "Silva de varia lección" que es la obra de Al-Mas'udi.

Castro alega también una bella definición de la Historia por el mismo Al-Mas'udi: "Te ofrece al mismo tiempo el comienzo y el fin, poco o mucho; reúne lo lejano a lo que está cerca de ti, el pasado al presente ...es un muerto que te habla en nombre de los muertos y que te hace accesible el lenguaje de los vivos." Transida de modernidad, esa definición de nada sirve para explicar la conjunción de lo poético y lo vulgar que Castro supone peculiar del Poema y base de la historicidad de la épica castellana.

Quedan antes demostradas las diferencias que separan la ingenua postura defensiva con que los árabes de Oriente procuraban garantizar la autenticidad de hechos legendarios o poco verosímiles, de la conexión

existencial que con frecuencia se establece entre las vidas de los españoles y los productos de su espíritu. Las huellas de *centauricismo* que puedan hallarse en el *Cantar de Mio Cid* no pueden por tanto enlazarse con la arquitectura psíquica de los islamitas. Supuesto el abolengo hispano de lo centáurico, habrá que vincularlas con los desbordes vitales de los peninsulares.

Mas aunque lo centáurico derivase de procesos psíquicos hispano-arábigos, lo que no ocurre, nunca podría enlazarse con la arquitectura mental de los islamitas orientales la historicidad y el realismo de la épica castellana. Castro funde, por artes de magia que no me atreveré a calificar de muslim, dos facies distintas del *Cantar de Mio Cid*: el verismo de las escenas en que el héroe y los otros personajes del poema llevan a cabo actos de la vida vulgar de cada hijo de vecino y la autenticidad histórica de los actores y de la trama poética que los une, y aun de muchos de los hechos en el poema relatados. Podrán enraizarse ese realismo y esa historicidad en la misma herencia temperamental del pueblo creador de la epopeya o en el mismo subsuelo social y político del que ésta brotó; pero aunque estrechamente vinculados entre sí, es lícito y es obligado distinguirlos como características distintas de la épica castellana. Podría ésta cantar hombres o hechos remotos o fantásticos y hacerlo mezclando lo poético y lo vulgar, o acudir a lo maravilloso al ocuparse de personajes o de sucesos inmediatos y auténticos. Ahora bien, ¿cómo relacionar esa doble facies de los Cantares de Gesta castellanos con el estilo centáurico que Castro define como el enmarañarse de la expresión de observaciones o pensamientos con el oleaje de la experiencia íntima del autor y como "la disposición existencial de quienes enlazan sus vidas con los productos de su espíritu"? ¿Cómo pudo influir el desborde vital del impetuoso yo emotivo y pasional de los hispanos sobre sus obras literarias, filosóficas o científicas —en ello consiste lo centáurico, a la postre— en el acuñarse del verismo y de la historicidad de la épica peninsular?

Menéndez Pidal ha vinculado siempre la historicidad de la epopeya hispana con una inclinación temperamental de los peninsulares a cantar sucesos contemporáneos de modo verídico; y acaba de repetir y de remozar sus argumentos en pro de su tesis, al replicar a Leo Spitzer. La aparición de esas mismas características en la Farsalia de Lucano, siete siglos anterior a la invasión árabe, obliga, según él, a suponer tal inclinación al verismo y a la poetización épica de sucesos y personajes cercanos, enlazada con alguna vieja condición del pueblo hispano. El gran maestro de la historia medieval española, que acaba de registrar la proyección hasta

los siglos modernos de esa tendencia verista e historicista de la épica peninsular, la explica por el temperamento realista de los hispanos.

Tal explicación implica un dramático porqué —la historia es como queda dicho, la ciencia de los porqués—; implica la previa investigación del origen y de la perduración del realismo español. Porque ninguna forma de vida histórica nace por generación espontánea ni se prolonga en el tiempo porque sí. He procurado antes contestar a esos interrogantes. El realismo hispano derivaría de la afirmación de una ancestral ingenua postura del *homo hispanus* ante el mundo en torno, como resultado de muchos siglos de vida ejecutiva, en pugna feroz con el Islam. Por obra de siglos de vida ejecutiva en que no hubo vagar para soñar, en que no fué dable desplegar el potencial de la fantasía en medio de una naturaleza y de un pueblo que se dejaban captar sin requerir grandes esfuerzos interpretativos.

Una comunidad histórica que así se enfrentaba con la vida, en un doble juego: de contemplación y de captación serena de la misma, sin desbordes imaginativos —realismo— y de proyección en ella del exaltado yo integral hispánico —centauricismo— tenía que reflejar naturalmente su personalidad en su epopeya. Tenía que buscar sus temas en sucesos cercanos y en hazañas de contemporáneos, porque eran las más propicias para recibir el impacto del ímpetu humano y de la cargazón vital del cantor y de su público. Si esa cargazón vital y ese ímpetu humano se vierten hoy aún en las obras filosóficas y científicas de los españoles modernos, nada más natural que hallar a los poetas y al pueblo de la vieja Castilla, prefiriendo, subconscientemente, temas que por su contemporaneidad permitiesen el fácil desborde de sus enterizos e impulsivos temperamentos. Después, supuesta la falta de desarrollo de la potencia imaginativa del pueblo castellano por su asendereada vida, que no le dejaba plazo ni gusto para soñar, nada más lógico que el desarrollo realista de la trama poética y hasta el entrecruce de lo poético y lo vulgar.

En este entrecruce y en el verismo e historicismo de la épica castellana influyó, además, decisivamente un factor que, no obstante su error inicial —de buscar en lo arábigo el origen de lo que en la epopeya hispánica no coincidía con la de allende el Pirineo—, ha podido Castro captar. Si hubiera prestado atención al subsuelo social y político sobre el que se alzó el edificio literario de los Cantares de Gesta.

Me parece justa la visión de Castro de la *Chanson de Roland*. "La gesta francesa es un sacro y solemne espectáculo, más bien que un relato." "La Chanson fué sentida y escrita con clave de asombro, con miras

a suscitar y mantener el de los oyentes." "La Chanson es un entretejido de ideales e intereses teológicos y caballerescos, de cálculos económicos y de pasiones sanguinarias y feroces. Fué concebida de arriba abajo... y con la mira puesta en maravillar a multitud de fieles." "No hay en la Chanson personajes plebeyos, porque el intento era dar que admirar al pueblo y no materia en que intervenir." "Se le habla al pueblo desde un plano que no es el suyo y de cosas a infinita distancia de su pobre vida de todos los días." "El poeta sentía su tema flotando sobre él, a incalculable altura, y versifica como hábil intérprete de una causa religiosa y social." "La Chanson francesa fué proyectada sobre los oyentes desde las cimas de la institución monárquica y a través de intereses monacales, muy sobre el plano elemental de la vida." El pensamiento de Castro es justo y está expresado con claridad y belleza.

No menos exacta es su visión del *Cantar de Mio Cid*. Castro escribe: "Las gestas castellanas nunca exaltaron a un rey como personaje central... Muy por el contrario los grandes héroes de la épica castellana tuvieron que oponerse a los reyes o fueron víctimas de su trato injusto." "El tema literario no está aquí [en el cantar] por cima del poeta y de sus oyentes." El cantar "nos brinda maravillas convivibles". El personaje central del mismo "se despoja de su halo mítico". "El pueblo [que oye el cantar] quiere que le pongan a su héroe lo más cerca posible; no le interesa lo más mínimo contemplar por contemplar." "La proximidad familiar, la desnudez ingenua de lo expresado no cabría [por ello] en versos artificiosamente medidos, que en sí mismos implican ya un ingreso a una realidad desusada, inaccesible, solemne."

La verdad ha golpeado más de una vez con mano sutil a la mente de Castro, pero, obseso de su tesis, la ha dejado escapar sin prestar atención a su insistente insinuación. A propósito del *Poema de Fernán González*, que diluyó una vieja gesta castellana, escribe: "A través de la malla erudita del poema se percibe el tono juglaresco del original en donde Fernán González aparecía encarnando el consenso de su pueblo." "En España las formas más altas de vida conservaron el contacto con el manantial colectivo de donde surgían." "El hecho mismo de que la historia de la España que nos es realmente accesible en la Edad Media... llevaba implícito un predominio de las maneras populares..." "El héroe, el hombre superior, sólo puede serlo [en Castilla] en tanto que el hijo de vecino se sienta incluso o participante en su superioridad." Los castellanos no aceptaban "la norma encarnada en principios o personas reconocidas como superiores", si el principio superior no era regible por ellos.

Castro, que escribe: "La historia de Francia siguió para todo lo decisivo una dirección de arriba a abajo", no ha acertado sin embargo a comprender que en Castilla ocurrió lo contrario. Si en Francia, como Castro quiere, "las incitaciones literarias provenían de la corte de París o de las cortes feudales o de los grandes monasterios o, en fin... incluso de las universidades y escuelas", en Castilla provinieron del pueblo. De la *Chanson de Roland* al *Cantar de Mio Cid* hay la diferencia que mediaba entre la Francia señorial y feudalizada y la Castilla democrática, islote de hombres libres, en el Occidente cristiano; islote de hombres libres en el que no habían medrado aún las dos aristocracias laica y clerical. No es preciso acudir a la simbiosis cristiano-arábiga ni a las archisutiles explicaciones de Castro. La *Chanson* es el poema de una nación cuyas masas populares no contaban en el equilibrio político del reino, se hallaban atadas al suelo desde siglos, no peleaban ni sabían pelear, eran puro cimiento inerte de una gran estructura señorial; de una estructura alzada sobre el poder de los grandes señores, nobles o eclesiásticos, y articulada bajo la cúpula monárquica. El *Cantar de Mio Cid* y los otros cantares de gesta castellanos nacieron en cambio en una nación donde el pueblo era un factor esencial en la dinámica social y política.

Al comentar el *Cantar de Mio Cid*, Castro ha olvidado destacar un aspecto que no puede hallar explicación en sus teorías sobre el realismo y el centauricismo que supone, sin razón, de origen arábigo y que, sin razón, toma como clave de la épica castellana. Me refiero a la constante atención del juglar de Medinaceli, desde el comienzo del Poema, hacia los bienes materiales, la riqueza, el medro. El primer episodio en cuya descripción se regodea es el engaño de los judíos burgaleses por Rodrigo para obtener recursos —seiscientos marcos de plata— con que poder iniciar las ingratas jornadas del destierro. Después, el poeta que canta las hazañas de "el que en buena hora nació", al referir cada una de las gestas de su héroe consigna siempre la cuantía del botín conseguido. Ni una sola vez deja de registrar la cifra de caballos o de marcos de plata que el combate victorioso, la astuta maniobra, el cerco coronado por el éxito o la gran batalla ganada al enemigo procuran a "el que en buen hora ciñó espada" y a sus gentes. A cada paso nos informa de las depredaciones de la mesnada cidiana: "En sus tierras somos — e fémosles tod mal, / bevemos so vino — e comemos el so pan", hace decir al Campeador. Refiere con la mayor naturalidad el saqueo por éste y pbr sus hombres —emplea incluso la palabra robo— de la plaza ganada o del campamento de la hueste vencida. Los ojos del juglar por igual se encandilan

ante la lanzada heroica o la magnífica estocada dada por el Cid o por alguno de los suyos, y ante los montones de riquezas que se acumulan después de la victoria. Su pluma muestra pareja delectación al descubrir la furia del choque de los caballeros durante la batalla y la euforia de los guerreros vencedores después de haberse repartido el botín alcanzado. Cuando cuenta la ganancia de una de las dos famosas espadas de Rodrigo, en el acto calcula su valor — "hi gañó a Colada — que más vale de mill marcos". Hace decir a su héroe al prometer libertad al conde Ramón de Barcelona: "Mas quanto avedes perdido — e yo gané en el canpo / sabet, non daré a vos — de ello un dinero malo." De don Jerónimo, designado obispo por Rodrigo, escribe: "diéronle en Valençia — o bien puede estar rico". Exalta el enriquecimiento creciente del Campeador: "Grandes son las ganancias — que mio Çid fechas ha." Después de referir la gran conquista cidiana, hace decir a Rodrigo: "Agora avemos riquiza, más avremos adelant." Y el juglar jamás cambia de ángulo visual. Podría pensarse que coloca el apetito de medro como uno de los motores esenciales de la trama del Cantar. Le sitúa como espejuelo que atrae a la mesnada del Cid nuevos guerreros, seducidos por los pregones de los mensajeros de Rodrigo: Quien quiera quitarse de trabajos y ser rico vaya junto al Campeador, que se propone cabalgar. Y presenta la codicia de los tesoros del Cid por los infantes de Carrión —"d'aquestos averes sienpre seremos ricos omnes", exclaman— como fuerza determinante del nudo dramático de su obra.

Hay en ésta naturalmente mucho más que el reflejo de la ambición de medro y que el regodeo ante su logro. Pero la constancia con que el juglar de Medinaceli hace oír el tintineo del oro o de la plata y presenta a todos codiciando riquezas y "sonrisando" satisfechos cuando las alcanzan o reciben, puede servirnos para adivinar la diana a que van dirigidas las flechas del poeta: por su propia inclinación personal y por la del público con que busca el diálogo. Ese *leit motiv* que asoma a cada paso en el canturreo del juglar desborda la supuesta potencia realística y centáurica, de supuesto origen islámico, con que Castro le regala. Y afirma en cambio el carácter popular de la épica castellana, su condición de poesía para el pueblo y su enraizamiento en el islote de hombres libres de la Europa feudal que fué Castilla, como he dicho antes y repetido muchas veces.

En otro lugar de este libro voy a romper el misterioso velo que cubre, según Castro, la historia primitiva castellana y el brusco proceso de su ascensión histórica. Nació Castilla de la conjunción en proyección horizontal de cántabros, vascos y godos; los pueblos menos alcoholizados de romanismo de toda la Península. Cuajó como comunidad histórica en un siglo de vida peculiar: cien años de guerra ininterrumpida contra el moro, lejanía y abandono del gobierno central, libertad interior, ausencia de grandes señores y de siervos, debilidad de los poderes clericales, libre actuación de los condes, adhesión a ellos de los habitantes de la tierra y conciencia en todos de su fuerza colectiva. Durante ese siglo germinal y durante el de afirmación de su autonomía política se forjó la singular personalidad del pueblo castellano.

Se hizo perdurable el caudillismo tradicional de los iberos. Se reafirmó la vieja pasión por la libertad de pueblos como el cántabro y el vascón. Las formas de vida germánica permitieron el florecimiento de un vivaz sentimiento de igualdad, entre quienes tenían abiertos los mismos caminos por la libre relación de vasallaje y por la libre intervención en la vida política y económica de la comunidad. Se basó la organización social, más que en la diferencia de nacimiento, en la diversificación de la eficacia frente al señor y frente al pueblo, y, por ende, en la graduación del ímpetu. Se acentuó por tanto la exaltación de las fuerzas volitivas, emocionales e instintivas de la persona. Y se agudizaron los filos, siempre hirientes, de las pasiones e ímpetus de los tres pueblos ayuntados en la angustia y en la fiereza de la guerra.

Así he resumido en otra parte y resumo luego la forja de lo castellano durante los siglos IX y X.

Me he explicado después el movimiento ascensional de Castilla en la escena histórica como resultado del ayuntamiento de dos realidades. Por su condición de pueblo de hombres libres, horros del poder mediatizador de grandes mágnates laicos y de grandes señores eclesiásticos; de hombres libres, todos rectores de sus propias vidas, articulados en clases flúidas —infanzones, caballeros, ciudadanos, hombres de behetría y solariegos— y siempre abiertos hacia horizontes de afortunados medros económicos y sociales, en el libre juego de la historia; de hombres señores de sus propios destinos y capaces de saltar la barrera de su nativa condición por obra de la audacia, el coraje y el trágico coqueteo con la muerte, en la batalla contra el moro y en la repoblación de las nunca seguras fronteras.

Castilla había encarnado además, desde su articulación como unidad histórica, la ruptura con la extraña aberración que la aceptación gustosa de la herencia hispano-goda impuso al reino de León. El neogoticismo leonés hacía futuro del pasado, anhelaba la restauración de un ayer perdido. Castilla superó la devoción leonesa hacia un añorado pretérito y

rompió con el tradicional mirar hispano hacia metas ideales extrapeninsulares. Se adscribió apasionadamente a un hoy temporal desde el que imaginaba un mañana atractivo y centró dentro de su propio solar el meridiano de sus apetencias e ilusiones. Nacida mirando al presente y al futuro, soñaba con ensanchar sus fronteras hacia el Sur, no para recuperar el reino godo, sino para afirmar su personalidad comunal que era forzoso acuñar con redoblado ímpetu.

Esa estructura psíquica y constitucional de Castilla cuya génesis y cuya realidad procuraré demostrar después, determinó la aparición de la épica castellana y sus peculiaridades. El parangón entre la contextura vital de Castilla y las de León y Galicia —lo intentaré a su hora— explica que fuese aquélla y sólo aquélla en la Península la patria de los auténticos cantares de gesta. No porque Galicia y León se articulasen históricamente en torno a concepciones "teobióticas" y teocráticas como Castro quiere. Sino porque la milenaria vida a la defensiva de los gallegos y la atadura de los neogoticistas leoneses a un nostálgico pretérito, y la perduración de las tradiciones señoriales romanas en Galicia y el desbordamiento sobre León de la marea mozárabe desvitalizante, a más de otros varios factores diferenciadores de esas dos regiones y de la tierra épica de Castilla —factores que he registrado antes y que he de registrar después— crearon en ellas un clima humano poco propicio para la eclosión de la epopeya. Como señalaré luego, hacia la misma época se escribieron: en Galicia la historia de un gran señor, Gelmírez; en León la crónica del rey-emperador, Alfonso VII, y en Castilla el *Cantar de Mio Cid.*

Cuando Portugal se desprendió del tronco galaico-leonés era tarde para que madurase en él la épica que, como Menéndez Pidal ha demostrado, requiere una lenta gestación histórica. La vascona Navarra sin enlace vivaz con la tradición poética latino-germánica, más de un siglo mediatizada por los muladíes del valle del Ebro y humillada después ante Almanzor —dos princesas navarras se casaron en Córdoba—, no poseyó un suficiente temple épico. Y Cataluña por su condición apendicular del Imperio carolingio y por su falta de conciencia nacional en la época germinal de la epopeya —fué muy intensa la de Castilla a la sazón— tampoco pudo brindar un ambiente humano favorable a la aparición de cantares de gesta.

Y en la contextura psíquica y constitucional de Castilla podemos hallar también la clave de la diferencia de su épica y de la ultrapirenaica. Ningún abismo separaba en ella a las masas populares de la minoría de pequeños nobles rurales o infanzones que entre ellas y como ellas vivían — el Cid iba a picar sus molinos de Ubierna. Era en Castilla posible ascender desde el villanaje a la nobleza por el camino de la guerra, mediante el simple ingreso en las filas de la caballería ligera o en una mesnada vasallática. La mayoría de los campesinos castellanos podía, como los infanzones, elegir libremente señor, si les placía tener uno, y los restantes podían trocarse en propietarios acudiendo a poblar en la frontera. El pueblo de Castilla, altanero, dinámico y batallador, no aceptaba el papel pasivo y tangencial de asombrado y temeroso espectador de la vida pública sino que combatía como los nobles y junto a ellos y hacía y deshacía sus hombres, con su simpatía férvida, su ayuda o su saña, como en toda democracia. Las masas populares castellanas, al encumbrar y al abatir a sus hombres y al contribuir a fijar la norma reguladora de su vida, otorgaban a aquéllos y a ésta su adhesión entusiasta, sin distingos ni inhibiciones personales. Y todos, desde el infanzón al solariego, se hallaban habituados a soñar en adquirir riquezas a botes de lanza y se hallaban prestos a ascender en la jerarquía social a golpes de audacia y de coraje.

La dura vida guerrera de la Castilla a cuya generación habían contribuído las masas de pobladores godos del Duero, emigrados a Cantabria con ocasión de la invasión muslim, había facilitado la resurrección de la épica germánica. Pero escritos los cantares de gesta para una comunidad humana singular en la Europa de entonces, integrada por masas labradoras libres y nada pasivas, de las que apenas destacaba una minoría de pequeños hidalgos campesinos, hubo de triunfar en ellos la nota popular. Se habían redactado para solaz de un pueblo que regía su vida y elegía sus caudillos y no para maravillarle sino para recoger los vaivenes de su opinión que exaltaba o abatía, amaba u odiaba con la pasión, la ingenuidad y las oscilaciones de toda democracia.

Los cantares de gesta castellanos tenían no poco de sustancia política. El de Mio Cid rebosa rencor contra la alta aristocracia y férvida admiración hacia los infanzones y caballeros, hijos de sus obras más que de su estirpe y de su riqueza; no logra ocultar una clara hostilidad al rey y descubre una vivaz enemiga a los judíos, muy explicable por la creciente presión económica que ejercían sobre el *demos* al amparo de los príncipes.

El pueblo no asistía al canturreo de los poemas con beata y fría devoción poética sino con apasionado entusiasmo humano. El juglar participaba de los fervores populares y sabía muy bien que escribía para una inquieta comunidad nacional sacudida por pasiones, devociones o sañas y que se sentía dueña de sus destinos. Por ello el juglar prescindía en su

relato de lo maravilloso, pues aparte de la ancestral postura realista del pueblo castellano ante el mundo en torno, la presencia de lo mágico en un ditirambo cargado de ricos ecos de presente le hubiera hecho perder crédito en las masas populares, que conocían a sus hombres y que sabían de los límites físicos del heroísmo por haber luchado ellos también más de una vez con los enemigos musulmanes. Por ello de vez en vez descendía a ras del suelo y procuraba la matización de lo poético con lo vulgar. Para dar verismo al relato que escuchaba una muchedumbre de infanzones, caballeros, burgueses y labradores poco dados a dejar volar su fantasía. Y para satisfacer el general apetito de igualdad de las arriscadas y suspicaces masas castellanas, poco propicias a reconocer la superioridad humana de nadie y habituadas a la sencillez de vida de quienes ellos tomaban por caudillos.

Por ello intentaba provocar la risotada franca que es forzoso arrancar al pueblo para satisfacer su infantilismo —sabemos del gusto por las escenas bufas de los leoneses y castellanos contemporáneos del Cantar, por varios pasajes de la Crónica de Alfonso VII— y para sacudir su atención. Por ello buscaba el asentimiento general al hiriente flechazo dirigido contra el grupo humano regalado con la animosidad, el rencor o el desprecio del pueblo.

La aparición en la epopeya castellana, no de lo vulgar, sino de lo real, y no de lo rahez, sino de lo cómico, se enlaza con la bifronte condición de las masas castellanas para las que se escribían los cantares de gesta. Las masas populares no han sentido de ordinario lo heroico y cuando se han enfrentado literariamente con los héroes los han achicado o se han burlado de ellos. Las sociedades en que ha triunfado lo popular en su doble proyección vital y psíquica, al manipular poéticamente con el heroísmo —entendido este vocablo sin la limitación cercenadora de lo épico-guerrero—, o lo han ahogado en lo cómico o lo han alcoholizado de realismo. El *demos* triunfante se ha impuesto de ordinario a los autores que han escrito para él. El escritor vierte en su obra su pensamiento y su sensibilidad en un monólogo, más o menos vivaz según la exaltación de su temperamento personal. Pero rara vez deja de buscar, a veces hasta angustiosamente, el diálogo con su público. El diálogo es la base de toda creación literaria y artística, tal vez diríamos mejor de toda creación. Cabría sospechar que Dios desistió de su misterioso monologar desde la eternidad y tal vez creó el cosmos y sobre todo al hombre —a su imagen y semejanza— para poder, al cabo, dialogar con alguien.

En cualquier sociedad articulada sobre la base de una comunidad popular, poco jerarquizada y dominada por el *demos*, difícilmente puede

enraizar, brotar, florecer y madurar lo heroico y difícilmente puede, por tanto, arraigar la epopeya. Si fructificó en Castilla fué porque la democracia castellana, por los azares de su bélico destino integral, excepcionalmente sentía la dimensión hazañosa de la vida. No cabe sorpresa ante tal sentimiento. El rumbo guerrero de su historia, desde su misma cuna cántabra, hubo de repercutir en lo profundo de sus movimientos anímicos y de crear un ímpetu de ascensión que le empujaba a vivir en formidable tensión épica y con una superior dignidad, no común en la villanía de las masas populares de otras patrias y de otros climas históricos.

Pero esas masas no dejaban de ser eso, masas. Y no podían sustraerse a sus cadenas psíquicas; a los grilletes del realismo y de lo cómico. Los primeros muy firmes, como reforzados por el ayuntamiento de la natural inclinación de los grupos populares hacia la captación realista del mundo y de la vida, con el tradicional y perdurable realismo del pueblo castellano. Podía en otras comunidades históricas haber hallado oposición lo heroico y lo real. En Castilla, lejos de contraponerse lo real y lo heroico, hubo una correlación íntima entre heroísmo y realidad —entre heroísmo épico y realidad prolongada hasta la burla— y de esa correlación surgieron las singularidades de los cantares de gesta. Surgió el perfume novelesco, la mezcla de narración y descripción, el deslizamiento frecuente del autor desde el torrente de lo épico-heroico hacia el villano arroyuelo de lo real y aun de lo burlesco; y surgieron las ondulaciones de la línea poética de la epopeya al atravesar la zona radiactiva de la vida diaria del héroe y de sus comparsas. Lo popular por ser castellano no podía tirar hacia abajo del héroe hasta hundirlo en el pantano de lo vulgar, porque se neutralizaban la inclinación hacia lo real y lo cómico de las masas y el gusto de las gentes todas de Castilla por lo heroico-guerrero. Pero, sí, forzaba al poeta a cantar hombres y sucesos cuyos ecos heroicos resonaban aún en los oídos del pueblo y a cantarlos con una relativa fidelidad a la verdad histórica, todavía viva en la memoria de las gentes que iban a escuchar sus relatos, y enmarcándolos en una atmósfera de menudos pormenores realistas.

Porque Castilla fué una democracia saltó por cima de la lengua docta y minoritaria de los clérigos, creó un romance novedoso sin respeto a las normas del ombligo político del reino —respeto que hacía vacilar a los escribas leoneses— y lo usó pronto para todas las manifestaciones de su vida. Porque fué una democracia desdeñó las crónicas de la clerecía cortesana escritas en latín y centradas en torno del monarca, y cuando después de haber hecho historia con la espada pensó en recordarla con la pluma, redactó anales, esquemáticos, pero que recogían los hechos menu-

dos y diarios, y acudió a los cantares de gesta que en su habla comunal le transmitían noticias de los sucesos que más podían interesar a su mañana. Porque en ellos los juglares exaltaban las hazañas de sus heroicos caudillos, arquetipos de la comunidad — Fernán González, el Cid; estigmatizaban las innobles figuras de los colaboracionistas con el enemigo musulmán —a eso tendió el poema de los infantes de Lara; ejemplarizaban las traiciones que habían desvanecido temporalmente la libertad castellana — el asesinato en León del Infante don García, su último conde, y el de su rey don Sancho en Zamora; o concretaban la juvenil hostilidad de sus connacionales frente a lo foráneo — atribuyeron a la condesa traidora las derrotas de sus condes por Almanzor e inventaron el mito de Bernardo del Carpio para rechazar los supuestos triunfos de Carlomagno en España, cantados por los franceses.

Pero si Castilla porque fué una democracia elevó pronto el habla popular a instrumento de cultura y gustó de esa suerte de ejemplarizadora historia nacional que fueron los cantares de gesta, en el eterno juego de influencias recíprocas entre literatura y vida esas dos mismas creaciones del pueblo castellano se reflejaron a su vez, más tarde, en la acuñación del estilo de vida de la comunidad. La temprana adopción del romance como lengua literaria, en una agrupación histórica carente de poderosas fuerzas señoriales y clericales, contribuyó a la igualitaria nivelación espiritual de la nación. Y al exaltar a los héroes, execrar a los traidores, recordar las horas de esperanzas fracasadas y reaccionar contra el orgullo extraño, los juglares que habían cantado para goce de un pueblo singular en Europa y en función de la estructura psíquica y constitucional del mismo, con sus cantares cargados de sustancia nacional colaboraron a afirmar la personalidad histórica de Castilla y de los castellanos.

3. *Rudeza frente a lirismo*

El origen de la lírica castellana es un tema apasionante. Se ha examinado como un mero problema literario sin conexión con la vida misma del pueblo de Castilla. Mi fe en el continuo enlace de lo vital y lo cultural, reiterada en estas páginas, me ha inclinado a rastrear en la estructura funcional castellana la clave del problema genético de nuestro tardío lirismo. Como siempre, encuentro en medio del camino una tesis de Castro y otra vez me es forzoso apartar el obstáculo que ella alza ante mis conjeturas. Porque de ser exacta, mi empresa sería tan inútil como jactanciosa.

67. — Fernando III y su esposa Beatriz de Suabia en el claustro de la catedral de Burgos. Con el Rey Santo (1217-1252) se unieron definitivamente Castilla y León y las fronteras de la monarquía llegaron hasta las serranías de Granada. De él heredó Alfonso el Sabio los graves problemas económicos y sociales que provocó la duplicación repentina del solar nacional. Por la sangre germana que recibió de su madre fue Alfonso llamado al trono del Imperio.

68. — Miniatura de realista rudeza representando la pasión de Nuestro Señor (Biblia de la Catedral de Avila. Siglo XIII). Recuerda el rudo realismo de los contemporáneos relatos poéticos de milagros por Berceo. Si éste presenta a Santo Domingo echando una soga al cautivo que deseaba liberal, el traidor Judas al besar aquí a Jesús se abraza ingenuamente a él para no dejarle huir.

Afirma Castro que en la Castilla del siglo XII: "el ambiente estaba tan cargado de presencias islámicas que cualquier ensayo de expresión íntima habría gravitado fácilmente hacia el lado musulmán, no hacia la Europa cristiana", y añade que Castilla estaba impregnada en su subconsciente de sustancia islámico-judía. Nunca había podido liberarse hasta allí la cristiandad española del contagio de las modas, las formas artísticas, las formas de expresión de Al-Ándalus. Los pueblos vecinos se han influído siempre recíprocamente. La eterna corriente cultural y vital que de continuo pasa las fronteras más cerradas ha sido, naturalmente, distinta según el diferente potencial político de los pueblos en contacto — no sólo la lengua sigue al imperio. Si Castro aludiera simplemente a esa normal e inevitable filtración de mundanidades, nada tendría que objetar yo a la cargazón de presencias islámicas en Castilla durante la época que se inicia con la batalla de Zalaca (1086). Pero no es ése su pensamiento Castro se refiere a algo más que a telas, trajes, obras de arte, costumbres y expresiones. Y por ello me es ingrato pero preciso salir al paso, con firmeza, de una tesis que puede perturbar la serena visión de la historia castellana y española.

Castro no alega en verdad prueba alguna que haga fe —ni podrá alegarla— de la supuesta cargazón de presencias islámicas en la Castilla del siglo XII ni de su fuerte impregnación de esencias islámico-judías. Si Castilla hubiera sido como Castro quiere, alguna huella hubiera quedado de su arabización, en la vida castellana de la época que nos es bien conocida.

Cuando una comunidad histórica se impregna de esencias espirituales y vitales foráneas, por muy soterradas que se hallen en el hondón de su más cerrada intimidad, el torrente circulatorio que rige su vida acaba arrastrándolas consigo, las empuja hacia la superestructura orgánica y las vierte al cabo en el estilo vital del grupo humano cuya psiquis había sido penetrada por ellas. La supuesta impregnación subconsciente de Castilla por esencias islámico-judías habría así debido dejar huellas en alguna al menos de las facetas de la vida castellana.

Y sin embargo en el siglo XII Castilla aparece muy fuertemente anclada en Occidente. La Iglesia es inundada por clérigos de más allá del Pirineo. Por doquier se establecen numerosas y dinámicas colonias de "francos" o ultramontanos. En el arte triunfa el románico, en su triple proyección arquitectónica, escultórica y pictórica o miniatural. Se abren paso en la literatura los modelos y las formas de la vecina Francia. En la lengua literaria la clerecía galicana hace sentir su decisiva influencia y la lengua

popular o romance se anega de galicismos. Se acepta la letra carolingia y la liturgia romana. La organización eclesiástica se unifica con la general de Occidente. Las instituciones beneficiarias y vasalláticas se deslizan hacia el feudalismo ultrapirenaico y en el régimen señorial se infiltran prácticas de allende el Pirineo. De ultrapuertos vienen las semillas de la futura burguesía. El derecho, la economía, las modas sufren el impacto de lo occidental... En un pueblo así transido de occidentalidad, ¿podían la sensibilidad y el pensamiento permanecer ajenos a esa total inundación de la vida literaria, artística, lingüística, jurídica, eclesiástica e institucional, por lo europeo? ¿Es compatible esa firme occidentalización de Castilla con su impregnación de esencias islámicas? En el circuito cerrado de la vida castellana, el torrente circulatorio habría arrojado a la superestructura literaria, artística, jurídica, institucional... de Castilla algunas pruebas claras de la supuesta cargazón del ambiente espiritual castellano por supuestas presencias islámicas. Algunas pruebas claras, porque, claro está, que sólo Castro puede tener por tales los regüeldos malolientes de Asur Fernández en las poéticas Cortes de Toledo, la sencillez de vida del héroe máximo castellano, el Cid, o el estilo cultivulgar en que Alfonso X escribe las Cantigas.

Insisto por ello en que es gratuito afirmar que "cualquier ensayo de expresión íntima habría gravitado fatalmente hacia el lado musulmán no hacia la Europa cristiana". Y lo es sostener que la mística y la lírica habrían seguido modelos islámicos: porque en el siglo XIV, tras doscientos cincuenta años de afirmación del mudejarismo en Castilla la Nueva, el Arcipreste de Hita aprovechara quizás algunas tradiciones hispano-árabes — Castro no ha probado que el *Libro de Buen Amor* sea una *maqama*, ni ha logrado desvincularlo de la tradición occidental; porque a fines del siglo XV los moriscos xadilíes del valle del Tajo influyeran en la arquitectura psíquica de los alumbrados —a eso se reducen los contactos entre las dos sectas; y porque en el siglo XVI algunos místicos abulenses recogieran algunas formas de expresión de la mística musulmana — ni Castro ni nadie ha demostrado ni podrá demostrar que Santa Teresa y San Juan de la Cruz sintieron y pensaron según las corrientes del pensamiento y de la sensibilidad islámicos.

La Castilla del siglo XII no tuvo que hacer esfuerzo consciente para defenderse de la poesía erótica ni de la mística sufí. Castro acierta al escribir que hubo contradicción vital entre "el alma enérgica, mesurada y casta" de Castilla y el lirismo y el éxtasis místico de Al-Ándalus. Porque Castilla era como era, fué imposible la impregnación del espíritu castellano por la lírica y la mística islámicas. Porque la Castilla del siglo XII era como era, ninguna otra faceta de la vida castellana fué en verdad saturada en esa época por las esencias y presencias de un pueblo con el que durante los siglos XII y XIII los castellanos vivieron en pugna feroz.

El retraso en la aparición de las proyecciones líricas y místicas en Castilla no es resultado de un consciente gesto defensivo frente al posible contagio de la sensualidad y de los heterodoxos brincos místicos islámicos, que podían conducir a la debilitación del potencial guerrero castellano. Fué natural consecuencia del clima emocional en que Castilla vivía hacía siglos, del cual se nos alcanzan expresivos pormenores por lo que hace al período histórico que jalonan las tomas de Toledo y de Sevilla.

He dicho ya, y habré de repetir más de una vez, que desde los albores de su historia, Castilla —para decir mejor, las gentes de las tierras de nueva colonización, del Duero hacia el Norte y después del Duero hacia el Sur, hubieron de verter no un sobrante de actividad sino su actividad toda por sangrientos cauces bélicos. He aludido ya, y he de aludir muchas veces, a esa historia épica de Castilla. A lo largo de más de cinco siglos, castellanos y leoneses centraron su vida en torno a la batalla permanente contra el moro. Nunca gozaron de más de diez años seguidos de paz y casi nunca alcanzaron a disfrutar de ese mínimo reposo. Desafío a quien quiera contradecirme a que trace una cronología puntual de la historia militar de Castilla. Cinco siglos de continuado batallar, y con frecuencia de angustiado batallar, es plazo sobrado para que un pueblo cuyos fervores bélicos primitivos nos son conocidos, afirme una contextura vital de signo hazañoso, que rija hasta los entresijos más íntimos de su pensamiento, su sensibilidad, sus emociones y sus instintos.

La guerra con el moro no era un paso de ballet ni una mera aventura señorial; era una tarea nacional y una empresa bárbara y feroz. Participaba en ella el pueblo activamente y solía implicar el arrasamiento intensivo del país y la muerte o el cautiverio de millares y millares de personas. Queda dicho que los concejos consideraban como preciado privilegio el no ir a la guerra sino una vez al año y ello si el rey no iba a dar batalla campal al enemigo y si éste no aparecía por el alfoz de la ciudad. De la frecuencia de esta contingencia dan idea: la generalización del servicio de *anubda* o vigilancia, en lugares estratégicos, lejos del casco urbano y a caballo si era posible, para prevenir con urgencia a la comunidad de la cercanía del peligro; y las disposiciones de los más generosos fueros de las plazas fronterizas —de Toledo, por ejemplo— sobre la obligada pre-

sencia en ellas de sus hombres de armas, o de quienes pudiesen pelear en su nombre, del mes de mayo en adelante.

De mayo en adelante, porque en los días de las mieses, como dicen las crónicas, moros y cristianos se preparaban al ataque o a la defensa; a llevar la guerra a tierra enemiga o a defender la propia. En esas campañas cristianos y moros destrozaban sistemáticamente el país que recorrían: quemaban los sembrados; cortaban o incendiaban viñas, olivares o árboles frutales; prendían fuego a encinares, pinares, hayedos...; robaban el ganado y pillaban y destruían iglesias y monasterios —o sinagogas y mezquitas, según quien fuera el atacante—; saqueaban y allanaban luego, con el suelo: caseríos, granjas, aldeas y villas abiertas o mal fortificadas o los castillos y plazas fuertes que lograban tomar al asalto; degollaban o cautivaban a cuantos enemigos caían en sus manos, y mientras regresaban a sus lares cargados de botín, triunfadores, eufóricos y llevando en la punta de sus lanzas las cabezas de sus enemigos, la tierra cristiana o sarracena —la cristiana casi siempre, durante cinco siglos— quedaba arrasada, silenciosa, desolada y yerma.

> Sic per tres menses amittunt ordine messes,
> amittunt cuncta fuerant quae parta labore;

dice el autor del Poema de Almería resumiendo la destrucción de los frutos de la tierra y de la industria humana en tales campañas. "Usque modo bello bellis sunt undique mixta", podríamos también decir con él.

Esas algaras implicaban graves riesgos. El enemigo estaba en acecho, preparaba celadas y sorpresas, caía sobre los flancos o sobre las retaguardias, aniquilaba a los destacamentos que se alejaban del grueso de las fuerzas, aprovechaba el menor desconcierto de éstas o su más leve error estratégico y en ocasiones presentaba batalla, inesperadamente, en el lugar más favorable y tras una espera calculada. Una flaqueza o una vacilación o la invencible superioridad numérica o táctica de los enemigos, podían provocar la derrota de la hueste cristiana o sarracena hasta allí victoriosa. Y podían acarrear el degüello general de los vencidos, que perdían así el preciado botín y la más preciada vida, y sobre cuyas cabezas, amontonadas en forma de colinas, trepaba luego el muezzín para alabar a Alá.

Y esas campañas se realizaban un año y otro año, y una década y otra y siglo tras siglo, cuando no se emprendían algunas de más envergadura destinadas a vencer al enemigo en campo abierto para, tras la victoria, conquistar por la fuerza un codiciado castillo o una importante plaza fuerte o un rosario de plazas y castillos fronterizos.

Esa guerra bárbara y cruel amenazaba especialmente las fronteras pero no se detenía en ellas. Ninguna tierra mora o cristiana por alejada que se hallase de la faja desierta que separaba de ordinario a los dos pueblos, podía estar segura de no ver aparecer al enemigo al llegar el estío o en el comienzo del otoño. Los islamitas llegaron hasta Oviedo, hasta las orillas castellanas del Cantábrico y hasta Santiago de Galicia durante los siglos IX y X; penetraron en Castilla la Vieja después de la toma de Toledo y aun subieron hasta los llanos de La Mancha tras la conquista de Sevilla. Y los reyes del Norte saquearon Lisboa cuando la frontera no pasaba de las montañas asturianas, incendiaron Evora y Alange desde detrás de la línea del Duero, penetraron en tierras andaluzas cuando Toledo era todavía una torre albarrana en el valle del Tajo y llegaron a veces a mojar en el Mediterráneo las patas de sus cabalgaduras antes de llevar a Sierra Morena las lindes meridionales de su reino.

Duros y bárbaros siglos de guerra nacional y religiosa sólo interrumpida por relámpagos de paz o de vasallajes y alianzas. Un descuido en la guarda de la raya fronteriza, una laxitud en la preparación de la resistencia o del ataque, una pugna civil que debilitara el potencial guerrero del país... y la riada islamita se precipitaba arrolladora hasta el corazón de las tierras cristianas, o a la inversa. ¿A la inversa? Sí, también la riada cristiana se precipitaba a las veces sobre tierras muslimes, pero hubo una tremenda diferencia entre las dos acometidas y, por ende, entre sus consecuencias. Las fuerzas de la cristiandad fueron ínfimas durante tres siglos frente al poderío cordobés. Y, después, cada vez que comenzaba a debilitarse o a apagarse el ímpetu bélico de Al-Ándalus o cuando, a costa de derroches de denuedo, los cristianos lograban equilibrar a su favor la balanza de la guerra contra los hispano-musulmanes, los soberanos cordobeses reclutaban catervas de bravos y feroces berberiscos para llenar las filas de su ejército o pasaban el Estrecho —y tres veces se repetió ese cruce en menos de dos siglos—, grandes oleadas africanas, venidas a veces hasta de las abrasadas tierras del Sahara. Grandes oleadas, que, según la metáfora, grata a los cronistas islamitas, cubrían el suelo español como nubes de langostas.

Ese tremendo desnivel que separaba las fuerzas humanas y por ende el potencial bélico del reino asturleonés primero y del leonés-castellano después, frente al de la España musulmana— reforzado de continuo por la recluta de numerosos contingentes bereberes y tres veces por macizas y repetidas invasiones de pueblos virginales, nuevos, juveniles, fuertes, aguerridos, fanáticos— hizo que, de ordinario, durante los largos primeros

siglos de la Reconquista, fueran las tierras cristianas las arrasadas y humilladas y fueran sus moradores los que eran cautivados, si no lograban acogerse a tiempo a sus montañas, a sus fortalezas o a sus bosques, y los que caían peleando.

A los terribles zarpazos del poderío islámico que hicieron vivir en angustia permanente a la cristiandad septentrional hispana, no pudo ésta oponer sino débiles y esporádicos golpes que nunca alcanzaron los centros nerviosos de Al-Ándalus y que no pudieron influir sino muy tarde en la vida espiritual de los islamitas españoles.

El siglo y medio que medió entre la toma de Toledo en 1085 y la de Sevilla en 1248 fué particularmente atronado por el estruendo de la guerra. Lo sabemos por las historias latinas que nos han legado noticia de esa etapa del pasado de Castilla: los *Gesta Roderici Campidoctoris*, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica latina de los Reyes de Castilla* y las obras de Lucas de Tuy y de Rodrigo de Toledo. Amplían sus datos las fuentes arábigas: Abd Allah b. Zirí, Al-Marrakuxi, el "Anónimo de Copenhague", Ibn Al-Atir, Sahib al-Sala, el *Rawd al-Quirtas* Ibn 'Idari, Al-Nuwairi, Ibn Al-Jatib, Al-Himyari, Al-Maqqari... Los completan los anales y las crónicas romances: los *Anales Toledanos*, la *Crónica de la población de Ávila*, la *Crónica General*... Y los confirman los cronistas hebraicos, los documentos cristianos e islámicos y los textos hagiográficos...

Los *Anales Toledanos* nos brindan una escueta pero dramática cronología de las victorias y desastres de los castellanos durante ese largo período de duro pelear. Y la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Sahib al-Sala y la *Crónica de la población de Ávila* nos informan de las continuas campañas llevadas a cabo contra almorávides y almohades, hasta el corazón de Andalucía, por las milicias concejiles de Ávila, Segovia, Salamanca, Toledo y demás ciudades y villas de entre Duero y Tajo; a su albedrío, por su iniciativa y al margen de la dirección estatal de los monarcas castellanos o leoneses. El autor del Poema de Almería podía escribir, con razón, que el combatir era rocío para los hispanos y a la postre una costumbre: "Hispanis ros est, bellandum denique mos est." Y podía decir de ellos: "Ii mortem spernunt, audaces sic quoque fiunt / plus gaudent bello, quam gaudet amicus amico." "Desprecian la muerte y así se hacen audaces, más gozan con la guerra que el amigo con el amigo."

Ese siglo y medio de recia y continuada batalla, sumado a los que las gentes de la meseta llevaban peleando sin descanso, hicieron de Castilla un pueblo enérgico, inflexible, áspero, duro, acerado, orgulloso, que vivía en una atmósfera de exaltada violencia, bajo sombríos sangrientos nubarrones. Así nos lo pintan no sólo las historias que refieren sus gestas, sino los textos narrativos, hagiográficos y jurídicos que nos hablan de su vida diaria, de sus jornadas hogareñas o urbanas, de sus placeres y sus fiestas, de su sensibilidad, sus emociones y sus instintos, de sus inhibiciones y sus reflejos, y de sus apetencias, soberbias, vanidades e ilusiones.

Es un viejo tópico de la literatura histórica la dureza de la vida medieval de Occidente. El derecho de asilo y la tregua de Dios surgieron y perduraron para poner algún remedio a esa violencia. Pero allende el Pirineo fueron de ordinario los nobles quienes batallaban entre sí y quienes tiranizaban a las gentes del pueblo. Por un proceso histórico al que he aludido muchas veces y en el que insistiré, las masas populares no fueron en Castilla materia inerte en la vida pública, ni siquiera constituyeron un dócil coro que acompañaba a los primeros actores en la auténtica tragedia de la historia. Porque en la guerra multisecular contra los musulmanes no sólo participaban quienes en la Europa feudal constituían la clase profesional de los guerreros, los nobles, sino el pueblo todo; y porque su intervención fué indispensable para la repoblación y para la defensa de las tierras fronterizas. Ahora bien, esa doble función de las masas y su consecuente ascensión a un primer plano de la escena política extendió hasta ellas el círculo de quienes se lanzaban con frecuencia a la acción directa. La atmósfera de violencia se hizo en Castilla densísima. Y alcanzó a sobreexcitar a la clerecía y a los judíos.

Un largo rosario de hechos lo acreditan. Los vecinos de Castrojeriz se vanagloriaban de haber irrumpido en palacios de Fernando I y de la infanta doña Urraca, de haberlos saqueado y de haber cometido algunas muertes por defender sus libertades. Apenas repoblada Ávila, comenzaron a batirse entre sí sus pobladores, y el conde don Ramón, yerno del rey, hubo de galopar una noche desde Segovia para poner paz entre ellos. Después de la derrota de Uclés, en 1108, los toledanos realizaron una matanza general de judíos; y un año después, a la muerte de Alfonso VI, se repitieron dichas matanzas en Castrojeriz, Saldaña, Cea, Carrión... "Los de Segovia después de las octavas de pascua mayor mataron a Albar Hannez; era MCLII", dicen escuetamente los Anales Toledanos al dar noticia del asesinato, en 1114, del más famoso capitán de Castilla a la sazón; del hombre de hierro que acababa de salvar a Toledo del duro asedio de los almorávides. Algo más tarde tuvieron lugar las revoluciones populares de Sahagún, durante las cuales llegaron a asaetear al abad mientras celebraba el santo sacrificio de la misa. Alfonso VII había ordenado al conde Rodrigo Martínez y a su hermano Osorio sitiar el cas-

tillo de Valle; sus defensores dijeron muchas *blasfemias* a sus debeladores; vencidos y cautivos fueron uncidos con bueyes y con ellos se les hizo arar, pacer yerbas y comer en pesebres. Al rendirse el castillo de Oreja, en octubre de 1139, Alfonso VII hubo de encargar a uno de sus capitanes la protección de los musulmanes que le guarnecían, "porque los toledanos querían matarlos". Cuando en 1146 el rey moro "Zafadola" enfrentó a algunos caudillos del mismo Emperador de quien era vasallo y cayó prisionero, al ser llevado a presencia de los condes que le habían vencido fué reconocido por "caballeros pardos", es decir por los "villanos caballeros" de la hueste y, porque les vino en gana, le dieron muerte. "Moviose el Concejo de Toledo, è prearon casa de Pedro Alvacil, Sabado IX dias de Mayo, è quemaron è derribaron su casa; era MCLXVII" (1159), se lee en los Anales Toledanos Segundos. Por la Crónica de la población de Ávila sabemos de la lucha armada entre la milicia abulense y las de Béjar y Plasencia, que estuvo a punto de costar cara al prelado sucesor de San Segundo por haberse metido a mediador. Que tales batallas entre concejos no eran raras resulta de las prescripciones del Fuero de Salamanca acerca de los casos en que una aldea se lanzaba contra otra y de un precepto del *Libro de los fueros de Castiella* que reza así: "Título de quando se buelue un conçeio contra otro e ay fijos dalgo dela vna parte et dela otra." Y con más facilidad y frecuencia se atrevían a entrar en tierras señoriales y a quebrantar molinos y a destruir pueblos o iglesias. Por el mismo *Libro de los fueros de Castiella* sabemos "que los de Villa Gallixo fueron omnes amano a vn molino de Climente e quebrantaron el molino e taiaron falses e ferieron vn omne"; y que el concejo de Belorado asaltó San Miguel de Pedroso, que pertenecía a San Millán de la Cogolla, e hizo allí grandes destrozos.

La violencia ganó hasta a los hebreos y a los clérigos. Lo acreditan también dos preceptos del mismo "Libro": el "Título dela pena que an los judíos cuando fieren vnos a otros" y el: "Título del clerigo que fiere a otro clerigo o a lego"; título cuyas primeras palabras: "Esto es por fasannya *muchas veses* en Bilforado: que sy vn clerigo fiere a otro..." atestiguan a las claras la frecuencia de tales desmanes. No puede sorprender por ello que tengamos noticias de "saltos" (ataques) frecuentes realizados por gentes del pueblo: en poblado y en despoblado e incluso contra los oficiales reales y contra las iglesias. Ni que los fueros municipales nos descubran bárbaras costumbres populares —y a veces no sólo bárbaras sino sucias y repugnantes— al disponer castigos contra quienes tomaran a una mujer por el pecho o por otras partes más recatadas, a los que arrojasen

a otro en un muladar, le ventosearen en la boca o le metieren en ella estiércol humano o a los que realizaran otros gestos no más distinguidos y elegantes.

¡Áspera y dura Castilla así saturada por un ímpetu demoníaco de violencia! Motines populares en los que igual caían los judíos de la ciudad que el máximo héroe castellano después del Cid o el alguacil mayor de Toledo. Revoluciones sociales. Luchas entre concejos o entre aldeas. Batallas entre repobladores. Asaltos a palacios, iglesias, monasterios. Clérigos y judíos hiriéndose entre sí. Bárbaras costumbres comunales. ¡Áspera y dura Castilla, así sacudida por una desenfrenada inclinación de las masas populares a dirimir por la fuerza sus querellas y a vengar por la fuerza sus agravios; de las masas populares habituadas a gozar de libertad sobre una tierra pobre y en medio de un paisaje épico! ¡Dura y áspera Castilla pronta a la acción directa "por un quítame allá esas pajas"; acostumbrada a la práctica multisecular de la violencia en las rudas, largas, sangrientas, tremendas horas de la batalla contra el moro, y obligada luego a verter torrencialmente la energía vital acumulada en ellas!

¡Duros y ásperos tiempos! Esa dureza y aspereza en la acción se vertía en sus raheces expresiones habituales. Tenemos muchos y peregrinos testimonios de ese violento y torpe hablar del pueblo y de las minorías directrices. No me atrevo a traer a estas páginas —y me he atrevido a traer a ellas demasiado— la menos bronca de las injurias que según atestiguan los fueros se dirigían con frecuencia los habitantes de los concejos. Por el de Salamanca sabemos que no sólo se injuriaban entre sí sino que a veces osaban injuriar al obispo. Del *Libro de los fueros de Castiella* resulta que hasta los judíos se habían contagiado de tales prácticas: "Et sy judio denostare a judia e le dixiere 'puta prouada' o 'sabida', peche veynte cinco sueldos", se lee en él. Y otros textos literarios y narrativos nos presentan crudas palabras y viles denuestos en labios de infantas, prelados y magnates; de infantas que reprochaban a sus gentes fiar menos de sus lanzas que de los órganos sexuales de sus princesas; de prelados que hacían convocar a sus clérigos llamándoles "hijos de puta" y de magnates que al empezar la batalla de Las Navas gritaban a sus hijos "Antes te llamarán 'hijo de puta' que hijo de traidor".

Esa misma aspereza y rudeza de vida se mostraba en sus fiestas y regocijos. De cómo acababan trágicamente, a las veces, las alegrías de las bodas entre nobles nos cuenta el Cantar de los Infantes de Lara. La costumbre de bofordar, lanzando dardos a caballo sobre un tablado de madera, no sólo permitía mostrar la agilidad de las bestias y la habilidad

de los jinetes; constituía un sustitutivo del torneo que en una atmósfera de violencia como la castellana de entonces podía terminar en sangrientas batallas. Y el pueblo gustaba de presenciar esos juegos hípico-guerreros y de asistir a otros espectáculos más bárbaros aun. Por la Crónica de Alfonso VII sabemos que seguía practicándose la milenaria fiesta taurina de los iberos, vale decir que eran lanceados toros fieros excitados por perros. Y por ella sabemos que las masas gozaban y reían viendo acuchillarse a un grupo de ciegos que, colocados en el centro de la plaza, armados de dagas, se herían entre sí en vez de herir a un puerco que entre ellos corría y que de ellos escapaba.

Esa aspereza y rudeza en el hacer, en el hablar y en el reír de los castellanos y leoneses de los siglos XII y XIII respaldaba también un puntilloso sentimiento del honor y una vivacísima estimación de la castidad femenina. Eran ambos tan agudos y cicateros que la sobrina de un arcipreste renunció a la dote que había recibido al desposarse, por no reconocer que había besado y abrazado a quien iba a ser, pero no fué a la postre, su marido; así se refiere en una "fazaña" del *Libro de los fueros de Castiella.* Cualquier violencia de obra o de palabra contra una mujer aparece severamente castigada en los fueros municipales y como en ellos en el Fuero Real y en Las Partidas; porque su injuria o su violencia manchaban la reputación de la familia, según se lee en el Fuero de Escalona. Las alcahuetas ejercían ya su vil oficio —tan necesario en toda república a creer a Cervantes— y en zonas muy septentrionales de Castilla, horras de toda influencia musulmana —en Beloredo, por ejemplo— llevaban ya a sus casas a los arciprestes y a sus enamoradas, como había de llevarlos después Trotaconventos —lo sabemos por una "fazaña" del *Libro de los fueros*—, pero eran penadas en seguida con gran severidad. Los maridos burlados eran ahorcados si sólo castraban a los amantes de sus mujeres, y solían por ello matar a los adúlteros, con menos retórica que en el teatro clásico pero con no menor impunidad penal; impunidad que amparaban fueros, fazañas y códigos. Como aquéllos, los padres y los hermanos castigaban a las hijas o hermanas deshonestas o vengaban su injuria o su violencia; recordemos el caso del alcalde toledano Munio Alfonso que mató a su hija porque la halló "jugando" con un joven. Y ejercían tales venganzas no sólo los nobles —hidalgos o caballeros— sino los villanos moradores en las ciudades libres e incluso los villanos de señorío. Lo acreditan los fueros y los códigos; y las "fazañas", o casos judiciales, han conservado recuerdos de algunas aplicaciones concretas de tales castigos.

El sentimiento del honor les torturaba con tal dramatismo que les movía a realizar actos de una magnífica barbarie. En el sitio de Jaén, Esteban Domingo y otros caballeros de Ávila acudieron en socorro de otros caballeros abulenses con quienes se hallaban enemistados a muerte, para no incurrir en la vergüenza de verles morir a manos de moros y poder tomar venganza personal de ellos. Y una modesta familia castellana tiró de la cuerda con que era ahorcado uno de sus hijos —por haber robado a unos romeros alemanes— sin duda a fin de mostrar su repudio del hecho y conservar así su honra.

Si la guarda de su fama y el temor a la vergüenza les sacudía de tal modo, no menos les asaeteaba el milenario sentimiento agudísimo del orgullo. Lanzábales éste a un escalofriante hiperindividualismo. Corrían, es decir, razziaban, las milicias de Salamanca la tierra de Badajoz, cuando les salió al paso nada menos que la hueste del sultán almorávide Texufin ben 'Ali. Antes de entrar en batalla preguntó éste a la mesnada cristiana quién era su caudillo y escuchó esta respuesta: "Omnes sumus principes et duces capitum nostrorum", la misma que hubieran podido dar las milicias de Segovia o de Ávila, porque como los salmanticenses todos eran en verdad en León y Castilla príncipes y caudillos de sus propias cabezas.

Y con igual altanería que a sus reyes y señores y a los reyes y señores enemigos, los castellanos enfrentaban también a la suprema providencia de Dios. No sólo blasfemaban sin tino a su capricho, se atrevían a algo más. El Rey Sabio nos cuenta en una cantiga que, sitiados por los moros y en trance muy grave, los cristianos pusieron una imagen de la Virgen entre las almenas del castillo y la afrontaron así: somos tuyos, veremos cómo te portas, ciudado con lo que haces.

Ese pueblo enérgico, áspero, duro, inflexible, acerado, orgulloso, que vivía en una atmósfera de exaltada violencia, bajo sombríos sangrientos nubarrones; ese pueblo habituado a batallar con su tierra y con su cielo, con el enemigo musulmán de allende la raya fronteriza y con el cristiano convecino, su compañero en la tarea, en la fatiga, en la energía, en la soberbia y en el dolor, constituyó pronto —constituía ya en el siglo XII— el hombre entero que hubo de ser el español. Erguido sobre los alcores castellanos se sentía señor de sí mismo. Y desdeñoso de los misterios de la naturaleza y de la vida ultra y cisceleste, desafiaba a los dos únicos seres dignos de su atención, y merecedores de sus sañas o de sus amores: al hombre entero, su hermano, su rival o su enemigo; y a Dios, a un Dios menos padre que señor, a un Dios que apedreaba las espigas o las cepas o llenaba las bodegas o los trojes y que decidía la suerte de la lucha pre-

miando servicios o castigando ofensas. ¿Podría ese hombre sentirse atraído por los vuelos místicos o por los líricos cantos del odiado sarraceno? ¿Cabe imaginarle cargado de presencias islámicas y rechazando conscientemente el contagio de lo musulmán? ¿Cómo podían desbordar lirismo aquellas almas broncas y bravas? ¿Por qué habían de sentirse inclinadas a abrir las válvulas de su intimidad espiritual?

Ese hombre entero enfrentado con un Dios, señor más que padre, y con otros hombres enteros, sus iguales; ese hombre áspero, duro, inflexible, en batalla con su tierra y con su destino, de los géneros literarios cultivados a la sazón podía gustar de la épica que cantaba hazañas guerreras y trágicos sucesos de la vida de hombres de excepción, para él paradigmas de conducta; de la poesía narrativa que idealizaba milagros de María, la madre del Dios-Hombre, y de los santos, sus humanos servidores favoritos; de dramas religiosos y de poéticas disputas que incidían de tejas arriba o de tejas abajo en su vivir diario; de obras de historia y de moral, guías y normas de conducta de esos hombres enteros, en sus relaciones con Dios y con los otros hombres; y a lo sumo de una lírica popular, muy enlazada con la vida épica de las gentes castellanas —cantos de vela en campamentos y castillos, himnos de victoria, ditirambos en honor de caudillos vencedores, elegías de los héroes caídos combatiendo...; de una lírica que diera cauce a su ruda pasión—, cantigas de escarnio en que combatía con rudeza al conciudadano adversario o enemigo; o de una lírica que les acompañara en sus trabajos —cantos de siega o de molino.

No hay huellas tempranas en Castilla de las populares canciones de amigo —bellas expresiones sentimentales de mujeres alejadas de sus amados— si se exceptúan las que empleaban los judíos inmigrantes como estribillos o jarchias de sus poemas hebraicos. Ni la hay tampoco del temprano desarrollo de una lírica culta y minoritaria, pareja de la que surge en Provenza y arraiga pronto en Galicia.

Parece hoy seguro que las jarchias romances con las cuales terminan la *muwaxxahas* arábigas y hebraicas y las canciones de amigo gallego-portuguesas, proceden por separado de una lírica hispano-latina vulgar. Si ésta penetró hasta el solar primitivo de Castilla, donde se fundieron pueblos tan poco romanizados como cántabros, vascones y godos, habría tenido que ser llevada hacia el sur en su avance colonizador sobre el desierto del Duero, por gentes saturadas de demoníacos ímpetus épicos; dos hipótesis difíciles de admitir para quien conozca la bélica historia castellana. Y no sé hasta que punto el pueblo de Castilla tan poco simpatizante con los judíos, un pueblo a las veces henchido de saña contra ellos,

pudo moverse a aceptar y a hacer suya la lírica emotiva de las jarchias que trajeron a las tierras del Tajo los hebreos de Al-Ándalus al huir de las persecuciones almorávides y almohades.

Y si el clima popular de la primitiva Castilla no era propicio para aquella recepción y trasplante ni el de la nueva Castilla para esta imitación,menos podía serlo para la eclosión fácil de una lírica culta y minoritaria análoga a la surgida por entonces en la dulce y suave Provenza, ni para la temprana adaptación de las nuevas maneras provenzales de trovar. Porque en la áspera y ruda tierra castellana, durante el sangriento siglo y medio que hubo de padecer desde la toma de Toledo a la conquista de Sevilla, las minorías caballerescas estuvieron entregadas a bélicas empresas: sin pausa, sin descanso, sin solaz y sin respiro, todavía más intensa y vitalmente que las masas populares por ellas gobernadas. Y porque es difícil que florezcan bellas rosas líricas sobre un erial espiritual, bajo el sol de fuego de la guerra y entre un pueblo bárbaro y rudo. En esa atmósfera no podían surgir temperamentos cargados de lirismo que sintieran la precisión de abrir las compuertas de su intimidad para verter su emoción en poéticos monólogos; o que gustaran de dialogar poéticamente con las masas populares castellanas, que eran, como queda repetidamente dicho, activos y decisivos factores de la vida nacional.

Naturalmente al cabo de las décadas se afirmó y se afinó el lirismo popular castellano y maduró también en Castilla la lírica culta y minoritaria. Porque jamás una comunidad histórica, cualquiera que haya sido la rudeza de su vida, ha dejado a la postre de sentirse arrastrada por el vuelo lírico del alma. En Castilla decreció además el desaforado ímpetu bélico, al alejarse la frontera; y al detenerse la reconquista se aflojaron los duros resortes de la áspera tensión en que vivía. Pero nunca llegó a olvidarse la vieja tradición, y Menéndez Pidal ha señalado la perduración entre los castellanos de los temas épicos en el romancero, cuando ya se habían olvidado fuera del solar de Castilla.

¿Entre Oriente y Occidente? Históricamente sí; pero en verdad muy lejos vitalmente de uno y otro: en una España que se hacía a sí misma en el *Finis Terrae* de ambos mundos y por obra de la bárbara pugna, contra el moro, de un pueblo nacido de la cópula de tres fuerzas de la naturaleza: cántabro-astures, vascones y germanos. Al margen de ambos mundos se acuñó de prisa lo hispánico. Ese modo de ser que no era oriental ni occidental, que era singular y único; en el que hay que buscar la clave de todo lo que entre nosotros —en nuestro ayer y en nuestro hoy— no encaje en los moldes de los dos estilos de vida y de las dos

culturas que se enfrentaron, siglos, a un lado y otro del Mediterráneo y que combatieron, con mayor dramatismo que en parte alguna, en España.

4. *Originaria autonomía de la lírica gallega y modernidad de la castellana*

Se ha supuesto a Galicia y a Cataluña cediendo ante el morbo musulmán y dejándose ganar por el lirismo y el misticismo islámicos porque no enfrentaban con igual reciedumbre consciente que Castilla la resistencia al Islam peninsular y las tareas nacionales de la reconquista.

Que la lírica galaica proceda de la hispano-arábiga es hipótesis de muy difícil prueba. El estudioso portugués Rodrigues Lapa escribió: "la poesía cordobesa es crapulosa, tabernaria; su inspiración es generalmente árabe... Su estribillo tiene por regla general un carácter erótico y hasta obsceno... Querer derivar nuestro lirismo arcaico (gallego y portugués), tan simple, tan virginal, de esta basura de lupanar y taberna, es absolutamente imposible". Rodrigues Lapa se refería a la poesía de Ibn Quzman, aunque no toda crapulosa y tabernaria —Menéndez Pidal ha rechazado tal generalización—, a lo menos muy distinta en sus temas de la lírica galaico-portuguesa. Menos aun puede ésta vincularse con los temas poéticos ni con las formas tradicionales de la poesía hispano-musulmana de abolengo oriental. La cuestión requiere hoy otro planteamiento y brinda otras soluciones.

Hay que diferenciar en la poesía galaico-portuguesa la trovada en *maneira de proenzal* y las "cantigas de amigo", un género propio refrescado por los "airiños" de las rías gallegas. Menéndez Pidal señaló ya hace años que Galicia y Portugal simplificaron en extremo el complicado arte occitano y no alcanzaron un original y delicado valor estético sino en sus peculiares creaciones líricas. Hace menos de una década Stern publicó en *Al-Ándalus*, una serie de cantarcillos —escritos en el romance balbuciente y arcaizante de los mozárabes o de los muladíes peninsulares— que servían de *jaryas* o estribillos a muy viejas *muwaxxahas* hispano-hebraicas, algunas de la primera mitad del siglo XI. Estudiaron esas jarchías los hebraístas españoles Millás y Cantera y el tema atrajo en seguida la atención de los romanistas hispanos, primero, y de todos los romanistas, después.

Debemos esos cantarcillos mozárabes y muladíes que han venido a revolucionar el tema apasionante de los orígenes de la lírica medieval, al

clima seco de Egipto y a las singularidades temperamentales de los judíos. La mayoría de los manuscritos que han conservado *muwaxxahas* hispano-hebreas proceden de la trastera de la Sinagoga del Fostat. Y Spitzer atribuye la reproducción, por los copistas judíos, de las jarchias romances con que terminaban las *muwaxxahas* sus connacionales españoles, al congénito poliglotismo de los hebreos conjugado con su interés por las culturas extrañas y con su respeto por la palabra escrita, que puede ser la palabra de Dios.

Ese sensacional hallazgo fué seguido de otro no menos importante: se hallaron numerosas jarchias mozárabes o muladíes que servían de estribillo a *muwaxxahas* hispano-árabes, algunas también del siglo XI. Las ha publicado y estudiado no hace mucho García Gómez.

Noticias de Ibn Bassam, que escribía en Sevilla en 1109, y de Al-Hichari, nacido en Guadalajara en 1106 y muerto en 1155, atestiguan que la *muwaxxaha*, a que acompañan las jarchias fué inventada por un poeta de Cabra, Muhammad o Mukaddam (888-912). Las *muwaxxahas* muestran grandes novedades revolucionarias frente a la poesía árabe clásica. El maestro de los arabistas españoles, Ribera, al estudiar, el primero, la aparición de las *muwaxxahas* andaluzas, creyó que constituían un género eminentemente popular, incluso coral y callejero, surgido a imitación de una poesía romance y a la que acabó sustituyendo. Quienes ponen en duda el carácter coral de las *muwaxxahas* vinculan a lo menos su origen con las composiciones poéticas del pueblo hispano-mozárabe o hispano-muladí. Sólo Castro se atreve a desconocer el abolengo seguro de esa lírica hispano-arábiga y por ende la remota existencia de una poesía hispana popular en romance. Le sería muy difícil explicar por qué moros y judíos terminaban sus *muwaxxahas* con jarchias en el habla románica de la mozarabía, prescindiendo de la innegable existencia de esa lírica española premuslim. No intenta tal explicación.

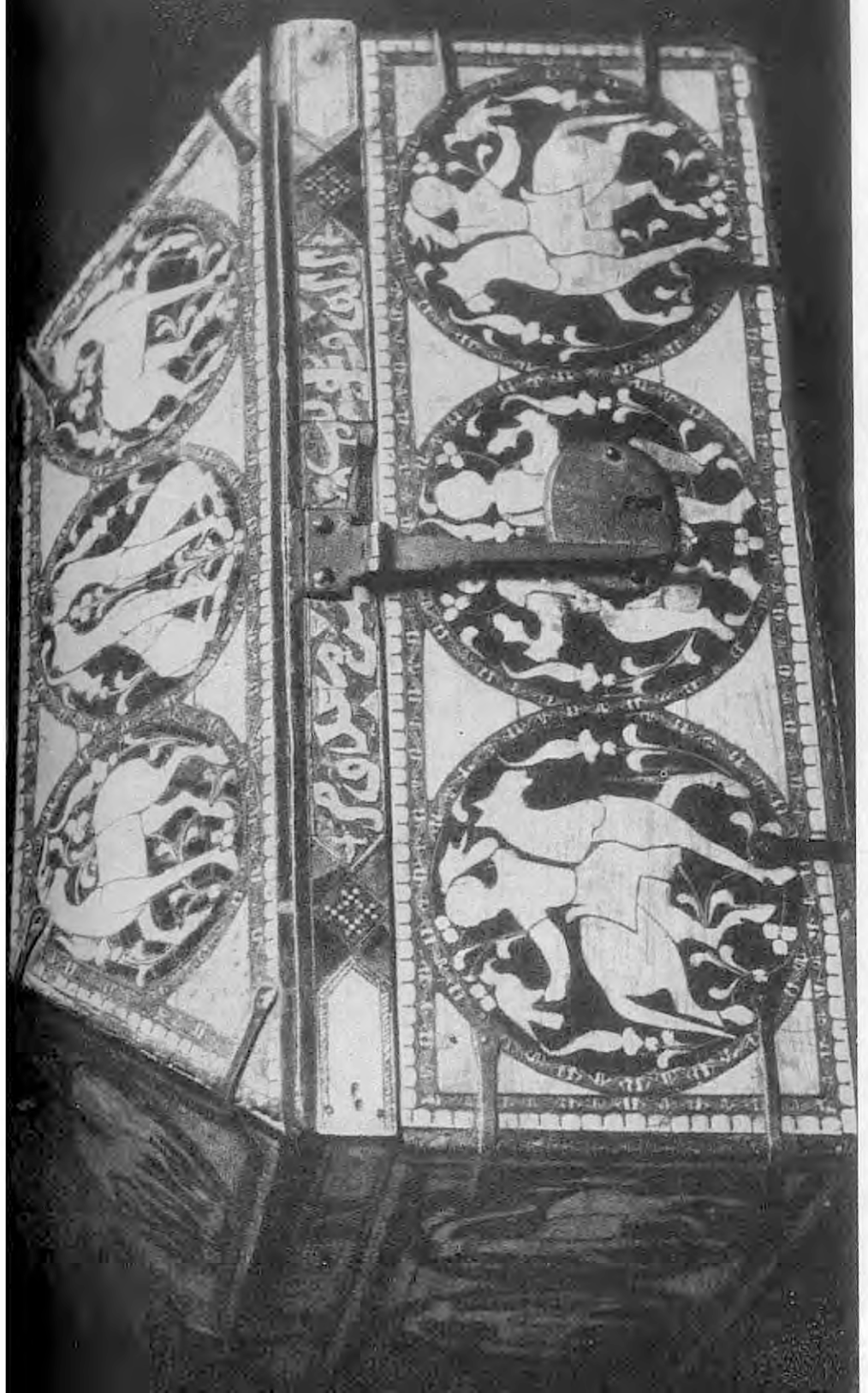
Ibn Sana'al-Mulk, autor egipcio muerto a principios del siglo XIII, fijó las leyes de las jarchias y sus relaciones con la *muwaxxaha*. Toda la *muwaxxaha* tiende a la jarchia y es preludio de ella. La jarchia ha de ejercer en el oyente un efecto electrizante, ha de ser puesta en boca de alguien y ha de estar escrita en lengua romance o en árabe vulgar. Porque la jarchia es lo esencial de la *muwaxxaha*, conviene que sea compuesta primero y que a su metro y rimas obedezca el resto del poema. Cuando el poeta no se sienta capaz de escribir una bella jarchia puede tomar una ajena como base de su *muwaxxaha*.

La jarchia no era pues un mero apéndice, era el elemento esencial de

la *muwaxxaha*. Esa su condición, las noticias que sobre sus singularidades nos ofrece Ibn Sana'al-Mulk y los hallazgos de casi medio centenar de jarchias romances inclinan hoy a los tratadistas a creer —así piensa García Gómez— que el poeta de Cabra de hacia fines del siglo IX o principios del siglo X, habría inventado un género intermedio entre la lírica clásica, erudita y artificial, y la lírica popular, escrita en romance. Me atrevo por ello a concluir que la lírica del pueblo español presmuslim —mozárabe o muladí— triunfó así de la lírica importada por sus dominadores orientales, al constituirse en eje esencial de un nuevo género poético que pronto había de extenderse por todo el mundo islámico. Ese triunfo no se habría producido si sólo hubiesen compuesto cantares romances los mozárabes; sólo porque los muladíes o neomusulmanes siguieron cantando en su lengua ancestral fué posible que sus cantarcillos populares pasaran a constituir la parte esencial de la nueva lírica arábiga de las *muwaxxahas*. Es por tanto injusto hablar de jarchias mozárabes y no de jarchias mozárabes y muladíes a la par. Los musulmanes de estirpe no española y los judíos imitaron luego a los muladíes.

Los romanistas han saludado el hallazgo de las jarchias romances con extraordinaria emoción. Las han estudiado varios especialistas de gran crédito. Dámaso Alonso ha remontado el origen del lirismo mozárabe y muladí a los siglos oscuros del romanismo peninsular. "La lírica tradicional (¿de qué aun más soterraños gérmenes?) fermentó —dice— con la lengua y con el mismo ritmo que la lengua. Con la invasión se vió sumida en lo árabe, rodeada de la cultura árabe; y mientras se dejaba penetrar de numerosos arabismos producía en la literatura árabe extrañas revoluciones: sobre las cancioncillas o villancicos romances se construyeron poemas (*muwaxxahas* y *zéjeles*) y es posible que la misma forma estrófica de estos poemas (forma nueva en árabe) esté basada en glosas o desenvolvimientos estróficos de los villancicos que existieron también en romance."

Dámaso Alonso cree que esa lírica que califica de mozárabe —insisto en que no hay razón para no llamarla también muladí— se propagó en tierras portuguesas y castellanas por el vehículo de la mozarabía que fué incorporándose a la población hispana norteña. "Lo castellano —escribe— no es (salvo en el pequeño núcleo original) sino la mezcla de un superestrato castellano, mancha conquistadora que avanza hacia el Sur, y un elemento mozárabe que iba convirtiéndose en sustrato según iba siendo reconquistado." Dámaso Alonso se engaña empero al afirmarlo. Olvida que hasta la toma de Toledo en 1085 el reino asturleonés se extendió sobre



69. — Arqueta árabe del siglo XIII, todavía con anticoránicas figuras humanas. Catedral de Tortosa (Tarragona). Después de guardar joyas y frascos de perfumes en las cortes de califas y sultanes, esas cajas servían de relicarios en las iglesias cristianas de España. Cristo triunfaba sobre Alá, y el Occidente latino sobre el Oriente arábigo. Este triunfo, definitivo en España en el siglo citado, provocó una corriente cultural de Norte a Sur, que inició la castellanización de Granada.

70. — España occidentalizada. Exterior de la catedral de León. El más puro gótico de Francia transplantado al páramo leonés y alzado sobre el solar de las antiguas termas de la *Legio VII Gemina*, convertidas en iglesia mozárabe durante el siglo . Como en León, en toda la Península el venero de lo occidental se superpuso a las otras corrientes matrices de la española.

tierras yermas. Se incorporaron sí a la cristiandad hispana libre algunos núcleos mozárabes inmigrantes, durante los siglos IX y X. Gómez-Moreno inició el estudio de tal inmigración. Pero si la lírica septentrional española hubiera sido resultado de esas migraciones habría coincidido su eclosión con la del arte mozárabe y habría dejado por tanto huellas claras en zonas como la leonesa —la más saturada de mozarabismo— donde no quedan vestigios tempranos de esa tradición poética. Ni siquiera abundan en regiones castellanas del sur del Duero y del valle del Tajo, donde los conquistadores sí encontraron masas mozárabes o las acogieron después de su conquista, y en cambio aparecen en Galicia muy poco frecuentada desde el siglo VIII por inmigrantes desgajados del viejo tronco de la mozarabía.

El mismo Dámaso Alonso escribe: "No debemos rechazar la hipótesis de una lírica románica perdida en la España del Norte y en otros países, durante los siglos oscuros." "No hay imposibilidad de admitir... que hubiera lirismo 'de amigo' a la par en la mozarabía y en Galicia"... Se inclina "por momentos" a aceptar ese conjetural lirismo gallego "que habría ido a juntarse con el mozárabe al avanzar la reconquista, como dos olas de un mismo mar cuando se desmorona el dique", porque no aparecen en las jarchias las formas paralelísticas de la poesía galaico-portuguesa. "El tipo paralelístico arcaico de gran sencillez, o hay que ir a buscarlo... en la tradición extraportuguesa (castellana, asturiana) o en la tradición oral de rurales y alejados distritos portugueses." "Más inclinaría a no desechar la conjetura de un lirismo gallego predocumental el hecho conocido de que la mayor parte de los verdaderos representantes de un tipo tradicional de canciones de amigo en los cancioneros gallego-portugueses fueran gallegos, hasta tal punto que lo que hay de perenne gozo, de virginal frescura en el cancionero gallego-portugués cae más del lado del platillo gallego que del portugués."

Menéndez Pidal ha saludado con alborozo la publicación de las jarchias. Llevaba bregando desde hacía casi medio siglo por el origen remotísimo de la poesía española medieval y de la sincrónica poesía de Occidente. El hallazgo de las cancioncillas romances que servían de jarchias a la *muwaxxahas* ha venido a confirmar su teoría. Las ha consagrado un detenido estudio, como todos los suyos erudito y agudo, bajo el título: *Cantos románicos andalusíes. Continuadores de una lírica latina vulgar.* La rúbrica de su monografía descubre ya su concepción. Para apoyarla examina el lenguaje de las jarchias y demuestra que no es el castellano, ni el dialecto románico de los hebreos españoles, sino el mozárabe, en un

estadio arcaizante y naturalmente muy penetrado de arabismos. Estudia la métrica de las cancioncillas andalusíes y señala su variedad —aparecen usados: el dístico, el trístico, la cuarteta de dos asonantes, la cuarteta con aire de seguidilla y la cuarteta de cuatro rimas— y su carácter popular. Registra los variados temas de las jarchias, en su gran mayoría auténticas "cantigas de amigo", en las que una muchacha canta su amor a su *habib*, es decir, a su amado; se duele de su ausencia, lamenta su abandono, rememora instantes felices, descubre su melancolía, llora sus penas, vibra ante la llamada del amigo, vacila en abrirle, consulta sus cuitas y sus dudas con su madre o sus hermanas, rechaza los atrevimientos de su *habib*... Enraíza esas canciones en la Andalucía eterna. Y cree hoy poder enlazar con una poesía hispano-latina vulgar, la lírica andalusí, cuyas huellas nos han conservado las jarchias salvadas del olvido —como en frascos de alcohol, dice Dámaso Alonso— por poetas hispano-árabes e hispano-hebreos. De la misma manera —dice— que las lenguas románicas han permitido deducir la existencia del latín vulgar y hasta han hecho posible estudiarle científicamente, las jarchias o estribillos romances recién descubiertas autorizan a tener por segura la existencia de esta lírica latino-vulgar en la Romania; lírica que podrá ser estudiada un día y que habría sido también cultivada en la España premuslim.

Y Spitzer, a su vez y sincrónicamente con Menéndez Pidal, fortifica esa tesis al señalar las aproximaciones que acercan las jarchias con la lírica primitiva europea medieval y su parentesco con los *refrains* franceses, de los siglos XI y XII, estudiados por Jeanroy. Prohibiciones de la Iglesia, del 789, podrían hacer remontar al siglo VIII la tradición histórica de tales cancioncillas de amor en Europa.

Las jarchias romances en *muwaxxahas* árabes publicadas y estudiadas por García Gómez amplían los temas de las antes conocidas. La muchacha enamorada canta también su amor por el *habib* y lamenta también su ausencia, le da quejas y hace amorosas confidencias a su madre. Pero me parece advertir en sus palabras un más vivo erotismo. Varias invitan a su amado a acudir a verlas de noche o al alba, alguna le dice: si no quieres venir iré a buscarte adonde desees, otras les piden besos, rememoran placeres de amor, se burlan de la exaltación de sus amigos porque no se los conceden, se quejan de los deseos que perturban sus sueños, declaran que su amado ya no podrá dormir sobre sus senos como dormía antes... Cantos de muladíes, es decir de españoles conversos al Islam, reflejan la penetración en ellos de las libres concepciones amorosas de los islamitas. Las jarchias de las *muwaxxahas* árabes no alteran sin embargo las conclusiones de los romanistas sobre las primeras conocidas y publicadas.

Menéndez Pidal deduce de su estudio sobre las jarchias esta conclusión al parecer inobjetable: "Las canciones andalusíes primitivas, las cantigas de amigo y los villancicos castellanos aparecen claramente como tres ramas de un mismo tronco enraizado en el suelo de la Península hispánica. Las tres variedades tienen aire de familia inconfundible." No me parece dudoso el parentesco pero, ¿implica esa evidente e innegable aproximación un brotar paralelo, independiente y sincrónico, de una raíz común, de cada uno de los tres grupos señalados? O dicho de otra forma, ¿no existe entre ellos ninguna relación de filiación? La pregunta entraña una respuesta afirmativa o negativa sobre la originalidad y la antigüedad de la lírica galaico-portuguesa y de la lírica castellana. He contestado antes a esa interrogación por lo que hace a la poesía de Galicia y Portugal. Y he contestado afirmando la autonomía de la lírica gallega. El enlace perdurable entre literatura y vida no me deja lugar a la duda.

En Galicia no hubo solución de continuidad entre la Antigüedad y el Medioevo. No se produjo en ella ningún hiato histórico. Conquistada por los musulmanes en 714, quedó libre de islamitas en 740. Sus antiguos habitantes prosiguieron su vida milenaria. No sufrieron ninguna crisis decisiva en su existir tradicional. Según he demostrado en diversos estudios, en Galicia perduraron vivas durante muchos siglos tradiciones sociales, jurídicas y estatales del Imperio romano: el régimen de la tierra basado en la servidumbre y en el colonato; el doble sistema del patrocinio personal y del patrocinio territorial —*commendationes e incommuniationes*; la paulatina declinación de los *privati* o *possessores*; las prácticas manumisorias— todavía en el siglo X se convertía formulariamente a los libertos en ciudadanos romanos; la articulación tributaria de la época tardía imperial; algunas instituciones de derecho privado y del derecho procesal romano: en el régimen sucesorial y en la prueba en cuestiones civiles, por ejemplo... Galicia fué además la zona más conservadora de toda la Península. Formas fonéticas de origen muy remoto como la *geada* — según Zamora Vicente anterior a la invasión céltica — han sobrevivido en ella hasta nuestros días. En ella se han conservado hasta ayer — Krüger lo demostró hace tiempo —tipos de casas circulares que probablemente hallaron en el país los invasores celtas. Según Taracena, el arte céltico perduró en ella siglos después de haberse generalizado el romano en las otras tierras peninsulares. En ella arrastró el románico una existencia multisecular y sobrevivió a su derrota y extinción en el resto de España. Y en ella han subsistido hasta hoy prácticas y formas jurídicas —el foro entre

otras— derivadas del prestimonio señorial de los siglos medievales. No es por ello imperdonable osadía suponer que en Galicia maduraría a la par que en Andalucía, y hacia la misma época, la misma lírica romance que logró salvarse de su definitiva asfixia por la poesía arábiga, interfiriéndose en sus estribillos, y que ha logrado sobrevivir en las jarchias.

Más aventurado me parece admitir que Castilla y León conocieran una lírica popular autónoma, a la vez pareja y sincrónica de la mozárabe-muladí y de la galaica, y digo galaica a secas, porque la *Galaecia* romana se extendió hasta el Duero. Los villancicos castellanos coinciden, sí, en sus temas con las "cantigas de amigo" del Noroeste y con los cantarcillos andalusíes de las jarchias. Pero las páginas en que Menéndez Pidal compara las tres líricas me suscitan algunas dudas sobre la antigüedad de los villancicos y por ende sobre su directa derivación de la remotísima lírica latino-vulgar.

En las canciones gallego-portuguesas y en las mozárabes y muladíes las doncellas enamoradas nombran siempre al amado con la misma palabra *habib* = *amigo*. Frente a esa coincidente sencillez los villancicos no ofrecen idéntica uniformidad. La muchacha llama a su enamorado: *amigo, buen amigo, amado, buen amor, mis amores, mi querido. el que más quería, corazón*; y si está irritada con él le llamará *el villano*, y si ella es una zagala dirá el *vaquero*, etc. Esta pluralidad de nombres, en contraste con lo unitario del usado en los cantares galaicos y andalusíes, ¿no denuncia la modernidad de los villancicos castellanos?

Aproximan los cantares galaicos a los andalusíes la intervención de las hermanas en confidencia lírica; no halla Menéndez Pidal fraternos secreteos en los villancicos castellanos y escribe: "Si la presencia de la madre confidente... relaciona con seguridad las tres tradiciones peninsulares... la confidencia de las hermanas establece una relación más particular aun entre la tradición mozárabe y la antigua tradición del Noroeste peninsular, mostrando que existió una coincidencia arcaica, perdida en el transcurso del tiempo." La pérdida de ese arcaísmo en los villancicos castellanos, ¿no suscita otra vez la sospecha de su modernidad?

Según Menéndez Pidal, "las cantigas de amigo tienen como forma particular, para gran parte de ellas, el sistema glosador paralelístico... y como actualmente sólo en Portugal, Galicia y Asturias se usa la repetición paralelística en versos populares, es de suponer que un abundante uso primitivo fuese el que determinó la preferencia que los poetas sintieran por ese metro". No aparece ese sistema paralelístico arcaico en las jarchias. Esa diferenciación ha sido señalada como prueba de la primigenia

autonomía de las líricas andalusí y galaico-portuguesa. Los villancicos castellanos presentan, en cambio, todas las complejas formas métricas de los cantarcillos mozárabes y muladíes. Menéndez Pidal piensa que un trístico sin vuelta fué el metro originario de los cantos populares de la Romania y juzga prueba de influencia hispano-árabe en la poesía occidental europea el empleo en ella de las complicaciones métricas de la *muwaxxaha* y del zéjel. ¿Cómo no ver en la coincidencia de las diversidades métricas de villancicos y jarchias un indicio de la derivación genética de aquéllos de la lírica andaluza?

La lírica románica andalusí fué ya manipulada por el autor de la *muwaxxaha*, a fines del siglo IX, y aparece ya definitivamente a nuestros ojos en jarchias de la primera mitad del siglo XI. Las "cantigas de amigo", reelaboradas por poetas gallegos, están atestiguadas en el XIII. Hasta el siglo XV no se hallan documentados los villancicos castellanos que la poesía de un Gil Vicente y de un Lope de Vega vivificó después. ¿Cómo explicar este extraño retraso en su documentación y en su reelaboración culta sin partir de un paralelo retraso en su origen?

La historia castellana antes favorece que contradice tales conjeturas. Frente a la Galicia conservadora de las viejas tradiciones romanas, Castilla constituyó una fuerza novatriz, en ruptura con el ayer remoto. No es muy aventurado suponer que la lírica popular hispano-latina penetraría muy débilmente hasta la hirsuta Cantabria, tan tarde ganada por Roma y siempre poco permeable a las novedades que llegaban del Sur — queda dicho que todavía avanzado el siglo IV seguían los cántabros fieles a sus dioses autóctonos. Es muy dudoso que esa lírica llegase a penetrar siquiera en Vasconia. El deslizamiento en el siglo V hacia el solar cismontano de Cantabria —la futura Castilla— de los várdulos de la depresión vasca, apenas romanizados todavía, no pudo contribuir a vigorizar en el país tradiciones líricas de estirpe romana vulgar. La colonización por los godos, en masas cerradas, de las llanuras del Duero, a fines del siglo V y principios del VI, tampoco pudo favorecer la perduración de cantos latinos populares en tierras luego castellanas. Los godos, emigrantes a la Cantabria montañosa al ocurrir la invasión árabe, no pudieron llevar al Norte tradiciones poéticas que les eran ajenas. La conjunción cántabro-várdula, visigoda y vascona de que nació Castilla, como no recogió la herencia institucional y jurídica de Roma, tampoco debió recibir la lírica hispano-romana vulgar que pervivió en Galicia, en Al-Ándalus, en la cristiandad mediterránea peninsular y en general en toda la Romania. La despoblación del valle del Duero hubo de aventar de él toda huella de la

vieja poesía popular. Y los castellanos, fruto del triple ayuntamiento —tantas veces registrado en estas páginas— de tres pueblos apenas penetrados de romanismo, cuando avanzaron por el yermo, es dudoso que llevaran consigo lo que no poseían.

Como el castellano fué una cuña extraña que avanzó rumbo al Sur escindiendo la relativa uniformidad romance de la Península hispánica, así también literariamente Castilla fué haciendo penetrar una cuña de relativo silencio lírico en la relativa unidad poética de los peninsulares. Las novedosas singularidades lingüísticas, institucionales, jurídicas, políticas, psíquicas, temperamentales... de Castilla —de la Castilla primitiva, de la Castilla condal y de la Castilla que llegó a Toledo— se avienen bien con sus más que probables singularidades literarias. Su bárbara actividad bélica, su tremenda rudeza, su rigidez moral... no pudieron empujar al pueblo castellano hacia la lírica y riman mal con el lirismo erótico de las "cancioncillas de *habib*" mozárabes y muladíes e incluso con el lirismo peculiar de las "cantigas de amigo" galaico-protuguesas. Es difícil imaginar que en la áspera Castilla de doña Lambra y de los infantes de Lara se escucharan dulces y fragantes endechas de amor de enamoradas y parleras muchachas. Es difícil imaginar que resonarían en las calles y plazas de villas y aldeas atronadas por brutales injurias, ensangrentadas por atroces contiendas, pobladas por gentes prontas a asaltar el palacio de Fernando I o a ahorcar por su mano al hijo o al hermano ratero. Es difícil imaginar cantando al bello rostro del amado, pidiéndole besos, invitándole a venir en la noche o al alba, descubriendo que intentaba romper su corpiño y apretarle los pechos, declarando que no podía dormir con el seno abrasado, añorando placeres de otrora o burlándose de la exaltación del amigo cuyos deseos sexuales frenaba, a una de esas muchachas castellanas que consentían en perder la dote recibida de quienes las habían desposado, por no confesar que sus "esposos" las habían besado.

Cuando en 1085 los castellanos llegaron al valle del Tajo y empezaron a convivir con mozárabes, muladíes y judíos, de ya vieja tradición lírica y por siglos habituados a cantar poéticamente, se hallaron en situación histórica propicia para iniciar la recepción de esa lírica de origen remoto, nueva para ellos. Es preciso hacer notar que los diversos testimonios de cantos poéticos castellanos espigados por Menéndez Pidal proceden de crónicas o textos de la segunda mitad del siglo XII en adelante y se refieren en su casi totalidad a lugares poblados de mozárabes, muladíes y judíos —Toledo, Zaragoza...— o por ultramontanos — Sahagún, León. Sólo el canto de vela recogido por Berceo tiene patria más norteña. Tal

vez entonces y allí —después de 1085 y en el Tajo— nació el villancico castellano que iba a arraigar y a tomar carta de naturaleza en las tres Castillas — la Vieja, la Nueva y la Novísima o Andalucía; el villancico que sólo se reprodujo por escrito en el siglo XV tras una larga vida en estado de latencia. Lo reciente del descubrimiento de la lírica popular castellana y el marco geográfico en que pudo producirse su alumbramiento, explican sus diferencias y contactos con las otras líricas populares hispanas y que no fuera recreada por poetas de Castilla hasta mucho más tarde. Y cabe hacer un postrer alegato contra la supuesta antigüedad de los villancicos. Quienes durante los siglos XII y XIII, en tierras castellanas se sintieron torturados por una vivacísima sensibilidad lírica escribieron en gallego. Nadie ha intentado aclararnos la misteriosa adopción de una lengua que no era la de un pueblo imperial, política o culturalmente, por los poetas de una Castilla con una tradición lírica remota; por poetas hijos de un pueblo cuyos villancicos populares tuvieran a la sazón larga y vigorosa historia.

5. *Berceo horro del impacto de lo islámico*

Si algo me parece seguro en el pasado literario español es la ausencia de cualquier género de influencia islámica o arábiga en Berceo. Su vinculación con lo occidental es indiscutible y su integración en la más auténtica estructura de vida castellana no menos segura. Entre las más aventuradas tesis de Castro figura su afirmación sobre el impacto de lo oriental en el poeta riojano. Temo que, como en el caso del Arcipreste de Hita, haya sido víctima de un espejismo. Que se haya dejado ganar por la ingenua tentación de hallar relaciones entre obras que su título o su contenido parecían aproximar. En el caso de Berceo, tal vez sin la lectura de las vidas de los santones andaluces de Ibn 'Arabi no se habría sentido inclinado a buscar orígenes hispano-musulmanes a las vidas de los santos castellanos del clérigo poeta. Porque en el parangón de algunos relatos de milagros de los sufíes del Sur y de los taumaturgos del Norte estribaba lo esencial de su alegato.

Es Berceo uno de los escritores hispano-cristianos que menos asoma en sus obras y que menos descubre su íntima personalidad. En la *Vida de Santo Domingo* consigna su incapacidad para escribir en latín; en la de San Millán y en los *Milagros de Nuestra Señora*, su nombre y su patria, y en la de Santa Oria, que era viejo y que estaba cansado. Su aparición es luego excepcional en el curso de sus largas tiradas de versos y sus confidencias

son insignificantes. Confiesa que versificaba textos latinos; a veces declara que no había podido entender el manuscrito que romanzaba a su sabor o que se había perdido un cuaderno del mismo, pero no por su culpa; en una ocasión escribe: "yo la vi" de la iglesia a que alude en el relato; en otras, refiriéndose a las escaleras de las torres, dice: "yo sobi por algunas, esto muchas vegadas"; una vez reconoce que se había detenido demasiado en el prólogo y añade: "Sigamos la estoria... Los días son non grandes, anochecera privado. Escribir en tiniebra es un mester pesado", y otra pide a Dios gracia para el versificador "que en su portaleyo fizo esta labor". Y eso es todo. No puede ser menos. Según Castro, que olvida alguna de estas noticias, "son suficientes los pasajes citados para hacer notar cómo el poeta incluye en su obra su propio obrar". Pero dudo de que nadie se acueste a su opinión. Y dudo también de que nadie suscriba estas palabras: "Por leves que sean estas apariciones de la persona de Berceo bastan para dar sabor de realidad vivida al tema impersonal de su narración que aparece también haciéndose, descubriendo el "dentro" de su factura; se quiebra la monotonía del relato y el lector moderno experimenta un placer que no aguardaba." ¿Quién tendrá valor para asentir a esta tesis alzada sobre la tenue base de poco más de media docena de frases inocuas, perdidas en el mar de varios millares de versos?

Claro que había de habérsele enredado a Berceo con frecuencia su explosivo yo hispánico en sus piadosos relatos y nunca podría tenerse por seguro que el poeta "cogollano", como él quizás pudo llamarse a sí mismo, había recibido el impacto de lo arábigo. He estudiado antes el origen y raíz del que Castro llama estilo centáurico y probado que nada debe en verdad al Islam peninsular.

Cuenta Berceo tres milagros de Santo Domingo —la curación de un ciego, la redención de un cautivo, y el prodigioso aprovisionamiento del monasterio de Silos en trance de hambre— que Castro parangona con otros tres atribuídos por el místico murciano Ibn 'Arabi a algunos santones musulmanes que fueron sus maestros del espíritu. Y al referir las curaciones de los ciegos los dos narradores consignan sus clamores. Castro no afirma a las claras la relación genética de los dos grupos de noticias. Pero su alegato emparejado implica la hipótesis de su parentesco. Ahora bien, esa hipótesis es gratuita.

Castro no se atreve a suponer que Berceo conociera la *Risalat al-quds* o "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi, donde se refieren los milagros que parangona con los contados por el poeta riojano. Y es prudente al guardar silencio sobre tal conjetura. Ningún indicio abona que aquél supiera el árabe. La *Risalat* fué enviada por el místico murciano desde Oriente a un sufí de Túnez en 1203. Y sólo por artes de magia habría podido llegar copia de la misma a manos de Berceo o de cualquiera de su conocimiento; aunque alguien hubiera sentido interés en Castilla por leer las biografías de los maestros del espíritu de Ibn 'Arabi, lo que es absolutamente inverosímil.

Ni siquiera es imaginable que Berceo refiriera milagros de Santa María, San Millán o Santo Domingo inspirándose en relatos verbales de los carismas que recibían o creían recibir —muchos eran puros fenómenos de transmisión de pensamiento— los sufíes. El clérigo "cogollano" cuenta un buen centenar de prodigios, sólo tres son remotamente semejantes con los muchos que refiere Ibn 'Arabi; y esos tres no son nada rebuscados ni extraordinarios. Como José Fradejas ha observado, esos milagros son gemelos de otros descritos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. San Marcos VIII, 23-24 y San Juan IX, 6-7 refieren curaciones de ciegos realizadas por Jesús. San Lucas XVIII, 37-39, San Mateo XX, 30-32 y San Marcos X, 46-48 registran los gritos de los ciegos que deseaban ser curados. Y en las *Actas Apostolorum* XII, 6-10 se cuenta la libertad de San Pedro por un ángel que prodigiosamente le sacó de la prisión. El clérigo de la Rioja no tuvo pues precisión de inspirarse en el sufí de Murcia ni en ninguna tradición hispano-musulmana, para trazar las piadosas narraciones que Castro parangona con los referidos por el islamita Ibn 'Arabi.

Berceo escribió "en roman paladino" porque no se atrevía a escribir en latín. Pero esa confesión no implica su ignorancia de la lengua eclesiástica. Sin conocer la tempranísima traducción de la Biblia al castellano, anterior a 1250, pudo leer las páginas del Nuevo Testamento que ha señalado Fradejas. Berceo declara además en todas sus obras que versificaba textos latinos. Y desde los días de Menéndez Pelayo han sido precisados cuáles fueron: la biografía de Santo Domingo por su discípulo el abad Grimaldo, la de San Millán obra de San Braulio, la de Santa Oria escrita por su confesor Munio, y un repertorio de milagros de la virgen conservado en Copenhague, fuente probable también de Gauthier de Coincy... De esos textos, anteriores a la difusión del sufismo por España, tomó Berceo sus noticias sobre los prodigios de la *Gloriosa* o de los taumaturgos castellanos.

Tenían siglos las piadosas leyendas cristianas sobre favores dispensados por la Virgen o los santos cuando el sufismo pasó el Estrecho y llegó a la Península; y más siglos aun cuando los maestros del espíritu de Ibn

'Arabi pudieron dar ocasión a que surgieran en torno a ellos leyendas parecidas. Con razón ha señalado Asín la cristianización del Islam y la imitación en éste de prácticas místicas y ascéticas de origen cristiano. No creo que los sufíes andaluces realizaran o fingieran prodigios o recibieran carismas a imitación de los que en la España del Norte se atribuían a los santos taumaturgos. Pero tampoco creo que quienes narraron milagros de la Virgen, San Millán, Santo Domingo, Santa Oria... debieran nada a los relatos de la España del Sur. La fe en el quebrantamiento por Dios de las leyes naturales, a ruegos de hombres de excepción —de excepción por su fervor o su piedad— es común a todas las religiones. El mismo sacerdote católico Asín no ha negado la posibilidad de que el Altísimo haya otorgado carismas fuera del cristianismo.

No cabe tampoco suponer a Berceo refiriendo milagros sin inspirarse en relatos musulmanes pero recibiendo no sé qué misterioso impacto de la espiritualidad islámica en su psiquis, en su contextura vital o en su estilo literario. Es seguro su encuadramiento en el "mester de clerecía" y en la estructura de pensamiento y de vida castellanos.

No hay en Berceo brizna de misticismo sufí, ni huella alguna de la espiritualidad islámica. Ni en Santo Domingo ni en San Millán señala el poeta "cogollano" el amoroso vuelo apasionado de algunos sufíes de Al-Ándalus hacia Dios; ni refiere que cayeran en éxtasis, ni que se sintieran panteísticamente unidos a la divinidad, ni que descubriesen orgullosos sus mágicos poderes. Uno y otro santo son presentados como lo que fueron, como dos rígidos ascetas, de áspera y rectilínea conducta moral al servicio del Altísimo, por los caminos del monacato de Occidente. Berceo elogia en ellos su vida ejemplar, su ascetismo meditativo, su estricto cumplimiento de la ley divina, su práctica puntual y fervorosa de sus deberes sacerdotales, su organización y rectoría honesta de una comunidad monacal, su celosa cura de almas, su encendida y pía predicación al pueblo...

Es fácil a cualquiera realizar el parangón entre las piadosas narraciones de Berceo y las de Ibn 'Arabi traducidas por Asín. En el Norte y en el Sur: soledad cenobítica, silencio, oraciones, vigilias, ayunos, penitencias, profecías, carismas... Pero, ¡qué enorme diferencia en la vida y milagros de los santones andaluces y de los santos castellanos! ¡Y qué diferencia en las páginas literarias consagradas a su recordación por el poeta riojano y por el místico andaluz!

Los sufíes llevan a cabo sus prodigios mediante actos de voluntad tras su unión mágica con la providencia, disponiendo a su grado de las misteriosas fuerzas del Eterno. Los taumaturgos de Castilla nunca creen en su unión mágica con la Divinidad y ruegan al Altísimo que realice el prodigio; pasan en oración noches enteras, ayunan, gimen y mortifican sus cuerpos para mover al Señor a conceder la gracia demandada por los "mesquiniellos" o "mesquiniellas" que se acercan a ellos. Sólo después de muertos y de santificados por Dios adquieren los sepulcros o las reliquias de los santas virtudes sobrehumanas. Interrumpida su personal unión con Dios, los sufíes andaluces no parecen conservar su fuerza milagrosa a su fallecimiento.

Comparemos el orgullo que de sus poderes sobrenaturales tenían algunos santones hispano-musulmanes con la humildad de los santos castellanos:

Ibn 'Arabi elogia sobremanera a la mística sevillana Nunna Fátima y cuenta que le escuchó decir: "¡Por Dios que estoy en verdad maravillada! Mi Amado me dió, para que me sirva como criado, a la *Fatiha* (el cap. I del Alcorán) y, sin embargo, no me ha distraído jamás este criado de pensar en mi Amado!" "Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la *Fatiha* la servía como criado. Estando ambos un día sentados, penetró de improviso una mujer en el aposento, y me dijo: "—¡Hermano mío! Mi esposo, que está en Jerez de Sidonia, me cuentan que se ha casado allí. ¿Qué te parece?" Yo le respondí: "—¿Quieres que venga?" Dijo: "—Sí." Volví entonces mi rostro hacia la anciana, y le dije: "—Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?" Ella me contestó: "—Y, ¿qué es lo que quieres, hijo mío?" Dije: "—Pues que satisfagas sus deseos, que son los míos, es decir, que venga su marido." Ella entonces exclamó: "—¡Oído y obedecido!, voy a enviar por él a la *Fatiha*, encargándole que traiga al marido de esta mujer." Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo primero del Alcorán, le dió forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la *Fatiha*, iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndola nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que le decía: "—¡Oh, *Fatiha*! ¡Vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! ¡No lo dejes, hasta que vengas con él!"

Berceo refiere que una mujer de Cannas curada por intercesión de Santo Domingo cayó a sus pies y le dijo:

"Entiendo e conosco que por ti so guarida."
Pero el poeta añade:

> Recudio el buen Padre, quiso la castigar:
> "Amjga, diz, non fablas commo deujas fablar,
> a Dios Señero deues bendezir e laudar,
> por que de tan grant cuyta te qujso delibrar.
> La Su uirtut preçiosa que te deño guarir,
> a essa sola deues laudar e bendizir:
> tu contra mj tal cosa non la deues dezir,
> nin quiero que la digas, njn la quiero oyr.
> Fija, ue benedicta, torna atu logar,
> .....
> mas enquanto podieres guarda te de peccar.

Los sufíes adoptan de ordinario una postura hostil frente a los sultanes y a las autoridades del Estado; sus escrúpulos les llevan a no aceptar sus dones y a no probar siquiera las comidas que les brindan; les mancillaría el mero contacto con regalos y alimentos de los que tenían por tiranos. Los santos castellanos dan al César lo que es del César, no tienen por infames a los reyes y a los próceres aunque fuesen pecadores, reciben sus mercedes y a las veces las juzgan prodigios del Señor, de los que son, para ellos, instrumento. (No pudo por tanto tener vinculación alguna con relatos sufíes la milagrosa donación de harina al claustro de Silos por un enviado de Fernando I que Castro parangona con un prodigioso y anónimo regalo de varios costales de higos a un piadoso santón sevillano.)

Frente al orgulloso desprecio de los sufíes a los alfaquíes y tradicionalistas y a su huída de su trato, los santos castellanos son sacerdotes y tienen el sacerdocio como honra máxima y en la jerarquía eclesiástica se hallan encuadrados... ¿Cristianismo *versus* islamismo? Sí, pero esa oposición —podría ser muy ampliada— entre los trazos firmes de unas y otras existencias, es una prueba plena de que ninguna proyección de la espiritualidad musulmana se deslizó jamás en los *Milagros* y *Vidas* de Berceo; y un indicio fortísimo de que tampoco sufrieron el impacto de lo arábigo su psiquis ni su sensibilidad.

En contraste con la religiosidad islámica Berceo descubre su concepción vasallática de las relaciones del hombre con Dios, tan enraizada en la vida castellana de la época. Frente al dejarse ir, al dejarse arrastrar, al deslizarse por la vida, de los creyentes musulmanes, según el arbitrio de "el Clemente y el Misericordioso", y frente al recibir los carismas de la Divinidad como recompensa de su amorosa unión integral con Ella,

los piadosos cristianos de Berceo confían en alcanzar la gracia del Dios-Hombre y su milagroso quebrantamiento de las leyes de la naturaleza, mediante su servicio bucelarial a los señores de protección por ellos elegidos — María o los santos. O a fuerza de ruegos insistentes, actos de devoción ritual, promesas generosas, dones tangibles, luminarias, etc. etc.

Páginas atrás he aludido a la religiosidad vasallática de los peninsulares. La idea central del vasallaje hispano: servicio a cambio de protección, desbordó de la vida social hacia la vida religiosa. Frente a la rígida vinculación feudal de allende el Pirineo el castellano buscó siempre libremente señor a quien servir y de quien ser protegido. Esa práctica fué llevada por el exaltado y rudo hombre de Castilla al área de sus relaciones con las potestades celestiales. Berceo —un español "caboso", como me atrevo a llamarle con un calificativo muy de su gusto— es el mejor testigo de ese traslado y de ese desborde. "En sus *Milagros de Nuestra Señora* —he escrito antes— fundamenta muchas veces el divinal prodigio en una estrecha correlación de servicio vasallático y de protección señorial: de vasallático servicio del pecador o del cuitado y de señorial protección de la Madre de Dios. Ésta no es para Berceo blanda con quienes no figuran entre sus servidores y llega a incurrir en iras y a castigar con dureza a quienes la desprecian o la agravian; pero "sobre sos vassallos —escribe el poeta—, es siempre piadosa". Por ellos pelea con los demonios, platica con su divino hijo, trastorna las leyes de la naturaleza y salva del deshonor y del infierno incluso a grandes pecadores. "Fué de Santa María vasallo e amigo" hace Berceo decir a un ángel que luchaba por liberar el alma de un labrador, a su muerte cautivado "en soga de diablos".

Y mías son también estas palabras: "Berceo en su *Vida de San Millán*, después de contar la doble promesa de los Votos legendarios a Santiago, por Ramiro II, y a San Millán, por Fernán González, refiere la maravillosa aparición de los dos celestes patronos de leoneses y castellanos y elogia así la maravillosa intervención de la divinal pareja de *Seniores* en ayuda de sus vasallos terrenales:

> Non quisieron em baldi la soldada levar,
> Primero la quisieron mereçer e sudar,
> Tales sennores son de servir e onrrar...

Santiago y San Millán, como cualquier señor de protección, tenían para Berceo, como para cualquier castellano o leonés, el deber de proteger a sus vasallos. No pensaban de otra manera de sus propios señores los caballeros villanos o los hombres de behetría con quienes convivía.

Dios daba aliento a todas las cosas. De Él pendía cada hora la vida, el sustento, la salud de todos los seres. Él daba la lluvia o la sequía, llenaba los trojes o hacía apedrear las mieses. A Él acudían los hispanos con fe viva en sus necesidades. Para conseguir remedio en sus "arduras", comenzaban por emplear las prácticas tradicionales a que estaban habituados desde hacía milenios. Pero como tales supersticiones no lograsen quebrar el dolor y el mal, solicitaban la intercesión de un señor de protección, a su vez vasallo directo del Altísimo.

Guarir non las podieron ningunas maestrias,
nin cartas njn escantos njn otras eregias...

dice Berceo de tres mujeres enfermas. Buscaron entonces, como otros muchos cuitados, la milagrosa intervención del glorioso taumaturgo Santo Domingo, acudieron ante su tumba y:

fincaron los ynoios, su pregaria fizieron.
Tres dias con sus noches antel cuerpo yogujeron,
fizieron sus offrendas, sus clamores. tovjeron,
vertieron muchas lagremas, muchas preces fizieron...

Y así siempre. Siempre se acudía en busca del prodigio y se impetraba de un vasallo del Altísimo mediante oraciones, vigilias, ayunos, clamores, ofrendas, luminarias...

Parientes del enfermo, e otros serviçiales
Compraron mucha çera, e fiçieron estadales,
Cerçaron el sepulcro de çirios cabdales,
Teniendo sus vigilias, clamores generales.

Y al cabo Dios escuchaba los ruegos que el santo varón le transmitía y ocurría el milagro.

Nada acerca esta concepción cristiana de Berceo —cis-y ultrapirenaica, claro está— a las ideas religiosas de la mística sufí. Nada vincula tampoco sus relatos de los milagros de María, Santo Domingo o San Millán con las narraciones de Ibn 'Arabi de los que obraron sus maestros del espíritu.

Era Berceo un clérigo rural castellano, no demasiado viajero —el área de su experiencia ocular no iba más allá de Amaya— "esa peña real" —Carazo— "una cabeza alta, famado castellar" —y el Duero— "esa agua cabdal". Desde su rincón "cogollano" tenía ya un concepto unitario de España —"pora espannoles fo en bon punto nado", dice de Santo Domingo de Silos—; e identificaba tal unidad humanal con la España cristiana —refiriéndose al tributo de las cien doncellas escribe: "yacie toda Espanna

en esta servidumbre". Pero vivía prisionero de las ideas de los aldeanos de su tierra y conforme a su estructura funcional y a su talante campesino. Por dos veces descubre la habitual saña del mismo hacia las autoridades subalternas de la máquina administrativa del reino: De San Millán dice: "Por end subio al çielo do non entra merino." Y siempre reacciona como los labradores de los serranos valles de la alta Rioja, donde había que comprar de todo a los buhoneros transhumantes, incluso el aceite para las lámparas del templo del "caboso" confesor San Millán.

Berceo personaliza y materializa con deliciosa ingenua rudeza las ideas religiosas del pueblo ingenuo y rudo que era a la sazón el castellano. Vivía éste su pobre vida ejecutiva a ras de tierra, al margen de sutiles concepciones teológicas y con la fantasía encadenada por el realismo de su cosmovisión. Ningún piadoso narrador ha llegado a los extremos de Berceo al referir en tono verista los milagros de Nuestra Señora, Santo Domingo, San Millán... Un ángel hizo a San Pedro salir de la cárcel quebrando hierros y cruzando muros, prodigiosamente, según el relato del Nuevo Testamento. El sufí Abu Maydan Su'ayb liberó también mágicamente a Musa al-Baydarani injustamente encarcelado; a la mañana sus guardianes encontraron sus cadenas tiradas por el suelo; lo cuenta Ibn 'Arabi. Berceo refiere que la sombra de Santo Domingo sacó de su prisión a un cautivo cristiano entregándole un mazo prodigioso, para que rompiera sus grilletes, y haciéndole saltar una pared con la ayuda de una cuerda de la cual tiraba con su mano la santa aparición.

Quando ouo las cormas molidas e taiadas,
mandoli que ixiesse sin mjedo a osadas;
dixo el que las tapias eran mucho alçadas,
non tenja por sobir escaleras njn gradas.
El sancto mensagero que de suso sedia,
echoli vna soga, amano la tenja,
ciniosse bien el preso que de yuso iazia,
el cabo dela soga el otro ia tenja.
Tirolo con sus fierros el que sedie desuso,
tan rehez lo tiraua como faria vn fuso,
a puerta dela carçel bien ayna lo puso...

Para sacar de cautiverio a un caballero de Llantada la sombra del santo le dió instrucciones precisas de lo que debía hacer cuando su amo se durmiera:

Tu sey aperçebido, furta teli quediello,
Pon li alguna cosa deyus el çerbigujello...

Al describir la nocturna visita al cielo de Santa Oria, guiada por las santas Ágata, Eulalia y Cecilia, Berceo hace subir a todas por una escalera como las que se veían en las torres: "Por tal suben las almas que son aventuradas." Todas cuatro trepan después, a un árbol. "Vieron en el çielo finiestras foradadas", añade. La serrana, como llama a Santa Oria, pregunta por todos sus amigos y conocidos, sus guías llaman a voces a su maestra, Urraca, que a voces contesta; y después de dialogar con la guardadora del trono que le estaba reservado

Tomaron la las martires que antes la gujaron
Por essa escalera por la que la leuaron;
En muy poquiello rato al cuerpo la tornaron...

Y con igual ingenuo donaire realista cuenta en seguida el despertar de la ruda visitadora del cielo y sus otras visiones.

El diablo se irrita con San Millán y se le aparece. No intenta tentarle con seducciones engañosas. No podían hacer mella en el eremita riojano. Un castellano sólo podía ser vencido peleando. Con una imagen de tipo poliercético —recordemos lo dicho sobre el cristianismo militante de los españoles— Berceo había elogiado las virtudes de Santo Domingo diciendo: "Bien sabia al diablo tenerle la frontera." Belcebú reta a singular combate a San Millán:

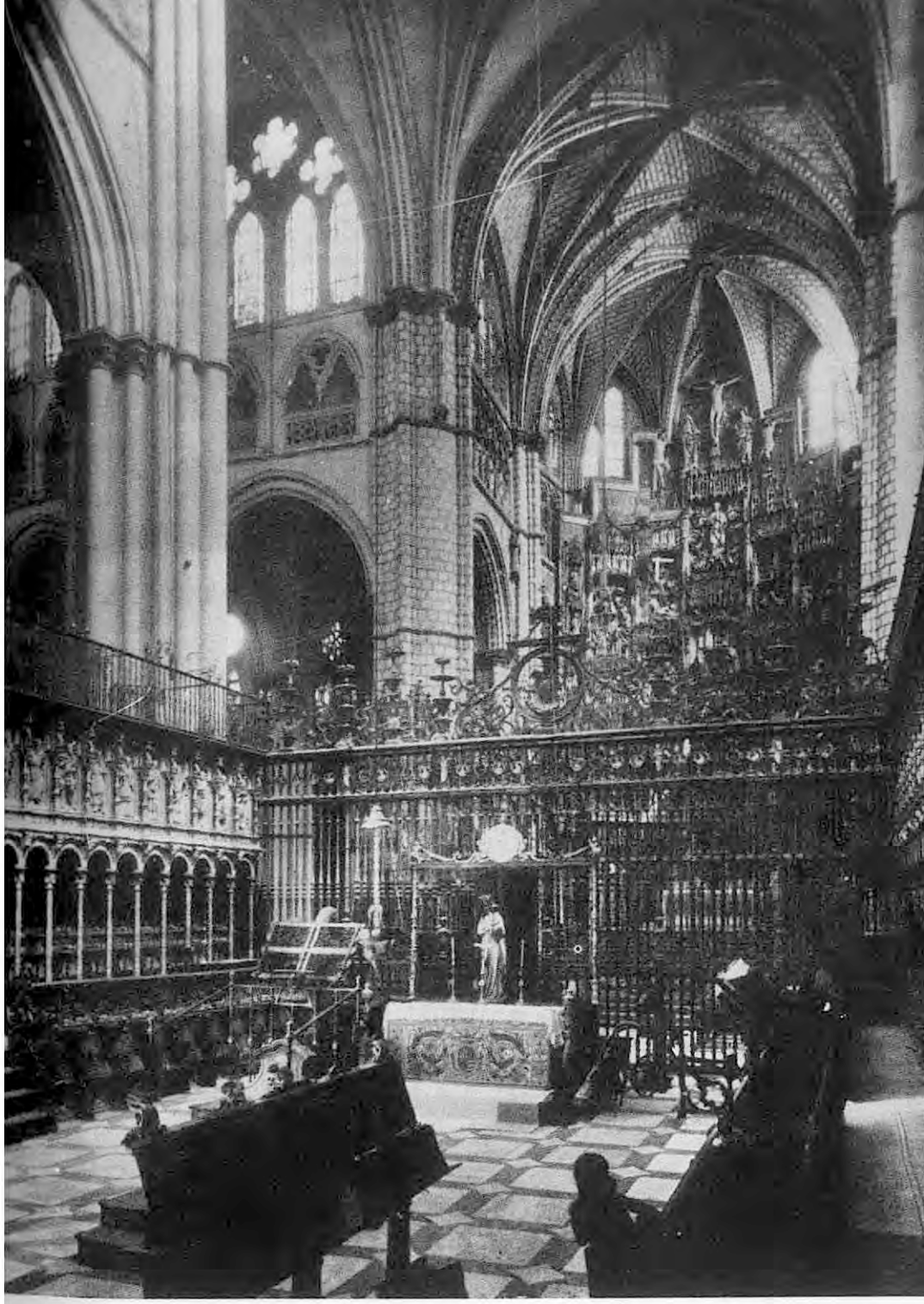
Aun agora quieres fer otro poblamiento,
3ien me ten por babieca, si yo te lo consiento.
Diçirt una cosa, ca tengola asmada,
Que la luchemos ambos, qual terra la possada
Déssela el caido, cosa es aguisada,
Finque en paz el otro, la guerra destaiada,
Luego que esto disso la bestia enconada,
Quiso en el sancto omne meter mano irada.
Abrazarse con elli, pararli zancaiada,
Mas non li valió todo una nuez foradada.

San Millán ruega a Dios:

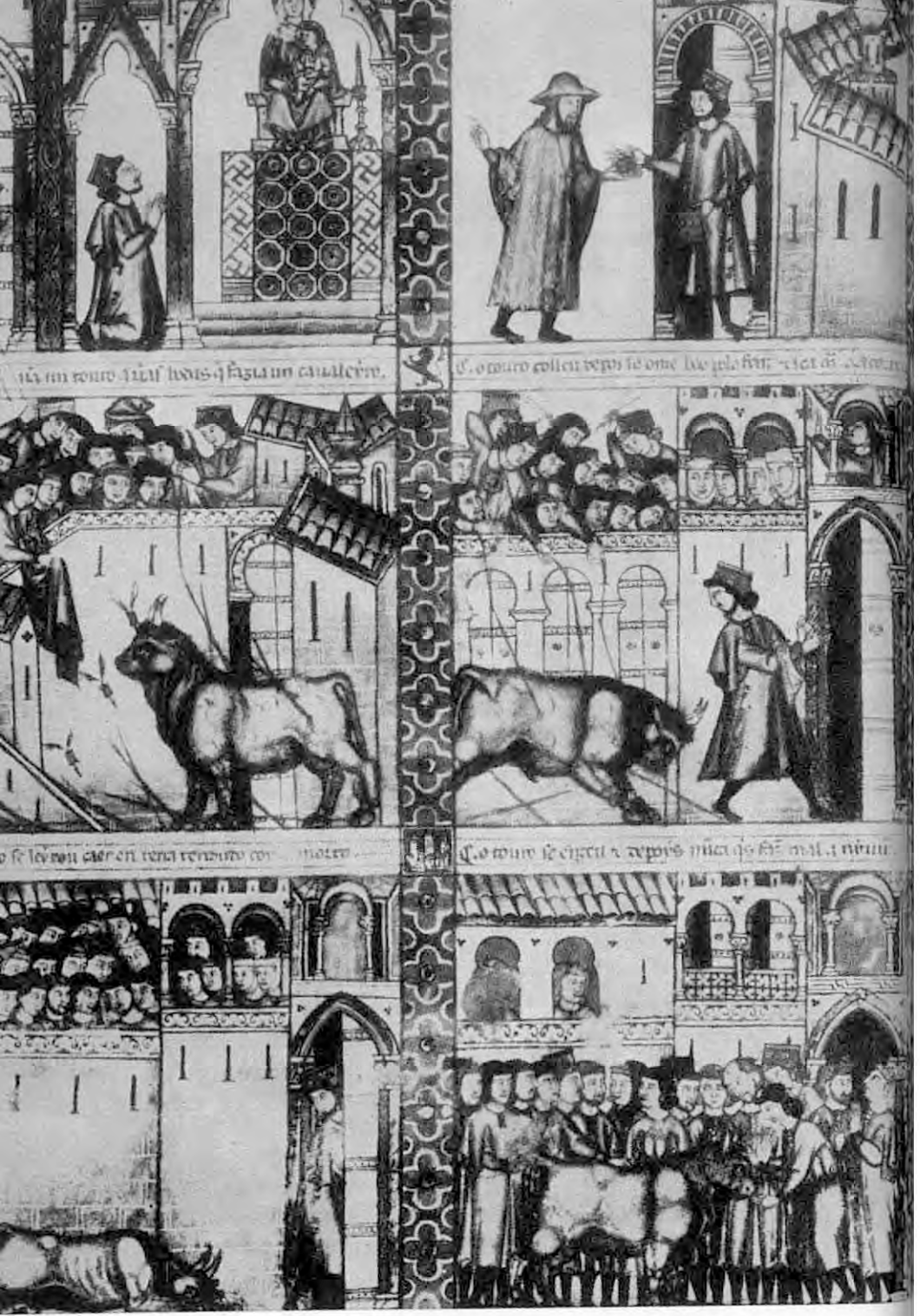
Tu me defendi oy desti tan fuert bestion,
Commo él sea venzudo, e io sin lision.

Y el Señor escuchó a su terrenal justador y Berceo escribe de Satán: "Fue la sue grant sobervia en el polvo caida."

Presenta a los diablos coceando muy avulgaradamente a un labrador codicioso, muerto en pecado mortal:



71. — Nave central de la catedral de Toledo desde el coro. El gótico hispanizado. Vino viejo en odres nuevos. España imponiendo su herencia temperamental en el estilo arquitectónico importado: complejidad extrema de las plantas, robustez en la construcción de torres, pilares..., interior compartimentado, proliferación de los elementos ornamentales, desborde prebarroco de la decoración escultórica y pictórica, etc.



72. — Milagros, acción y realismo en la vida, en las letras y en el arte de la Castilla del siglo XIII. Si Alfonso X vitalizó sus relatos de los prodigios mariánicos, acción y realismo trascienden las miniaturas que los ilustran. Sirva de ejemplo esa en que se narra cómo la Virgen salvó de un toro bravo a uno de sus devotos. El miniaturista descubre además lo remoto entre nosotros del arte de la tauromaquia y el gusto del pueblo por ella. Manuscrito escurialense de las Cantigas.

En soga de diablos fue luego cativado,
Rastravanlo por tienllas, de cozes bien sovado...

Con tal ingenuidad humaniza Berceo al Señor y a la Virgen que le tengo por el único poeta del mundo cuya pluma ha sido capaz de llamar a ésta ¡suegra! y de aplicar a aquél el título de don. En el delicioso diálogo entre Jesús y María que finge al contar uno de los milagros mariánicos, se lee: "Quando vio don Cristo la Madre Gloriosa," Y refiriéndose a Santa Cecilia escribe:

...de don Ihesu Christo qujso seer esposa;
Non quiso otra suegra sy non la Gloriosa...

Y con no menor ingenuo realismo describe también Berceo la historia de Teófilo. Es vivacísima la entrevista de éste con Satán, del cual se declara vasallo; cuando se arrepiente de su gran pecado y tras muchas y gemebundas peticiones de perdón obtiene la gracia divina por intermedio de María, no se da por contento y satisfecho hasta que la misma Virgen le entrega el mismo pergamino firmado de su mano y sellado con su sello, que el demonio guardaba en un rincón del infierno.

La misma precisión de personalizar y de materializar el mito había llevado al pueblo a convertir el celestial auxilio del apóstol Jacobo en su auténtica humanal intervención como *Miles Christi*; y el del santo arzobispo de Sevilla, Isidoro, en su ayuda personal a caballo en los combates. También Berceo se dejó ganar por la misma tendencia a la humanización del socorro divino y presentó al eremita San Millán combatiendo junto a Santiago en la batalla de Simancas.

Vinien en dos caballos plus blancos que cristal,
.....
Desçendien por el aer a una grant pressura,
Catando a los moros con torva catadura,
Espadas sobre mano, un signo de pavura
.....
Quando çerca de tierra fueron los caballeros,
Dieron entre los moros dando golpes çerteros,
Fiçieron tal domage en los mas delanteros,
Que plegó el espanto a los mas postremeros.

Nada de esto, ni de aquello, ni de lo otro, en la sensibilidad religiosa y literaria de Berceo, rima mucho ni poco ni nada con lo islámico ni atestigua la más mínima influencia sufí.

Pero Berceo era algo más que un rudo e ingenuo poeta incapaz de levantar el vuelo de la imaginación. Poseía una singular potencia creadora. Es raro el relato de Berceo de cualquier milagro de María en que un aliento de vida y de acción no vivifique la narración piadosa. Eso ocurre a veces en las obras donde cuenta prodigios de San Millán o de Santo Domingo. Y el clérigo "cogollano" tiene además un claro poder de captación del paisaje y de las cosas.

La Virgen, a la española, muy amiga de sus amigos, disputa a los diablos las almas de sus vasallos; baja, sube, entra, sale; se enoja, se enternece, da órdenes tajantes, apostrofa, injuria, dialoga; se siente celosa, airada o compasiva; acomete al diablo con la falda del manto o le da "fuertes palancadas", acuesta con maternal cuidado a un monje borracho... Berceo hace vivir a la Gloriosa a nuestros ojos con una deliciosa ingenuidad pero también con un delicioso dramatismo novelesco.

Con frecuencia la hace Berceo declarar su divinal condición mediante un *yo* agudo y firme:

Yo so Sancta Maria, Madre de Jesu Cristo que mamó leche mia:
Yo so la que parí al vero salvador.
Yo so... la madre de Dios vero...

He aquí cómo cuenta Berceo los cuidados de María con el monje beodo, su devoto, a quien salvó, del demonio a golpes de su manto:

De la carga del vino non era bien folgado,
.....
La Reina preciosa e de precioso fecho
Prísolo por la mano, levólo poral lecho,
Cubriólo con la manta e con el sobrelecho,
Pusol so la cabeza el cabezal derecho.
Demás quando lo ovo en su lecho echado
Sanctiguol con su diestra e fo bien sanctiguado:
"Amigo —dissol— fuelga, ca eres mui lazrado,
Con un pocco que duermas luego serás folgado."

Cuando se enoja con el obispo que ha prohibido a un infeliz clérigo decir misa porque sólo sabía una: la de Santa María:

Apareçiól al obispo luego en vision:
Dixoli fuertes dichos, un brabiello sermon,
Descubrióli en ello todo su corazón.
Dixoli brabamientre: "Don obispo lozano,
Contra mi ¿por que fuste tan fuert e tan villano?
Io nunqua te tollí valia de un grano,
E tu asme tollido a mí un capellano.

El que a mí cantava la missa cada dia,
Tu tovist que facia ierro de eresia:
Judguesti lo por bestia e por cosa radia,
Tollisteli la orden de la capellania.
Si tu no li mandares decir la missa mia
Como solie decirla, grand querella avria:
E tu serás finado hasta el trenteno dia:
¡Desend verás que vale la sanna de Maria!

Celosa de un joven muy devoto suyo que va a casarse le apostrofa así:

Don fol, malastrugado, torpe e enloquido
¿En qué roidos andas, en qué eres caido?
.....
Assaz eras varon bien casado comigo:
Io mucho te queria como a buen amigo;
Mas tu andas buscando meior de pan de trigo
Non valdrás mas por esso quanto vale un figo.
Si tu a mi quisieres escuchar e creer,
De la vida primera non te querrás toller
.....
Si non, avrás la lenna acuestas a traer...

Irritada con el diablo que le arguye en términos procesales disputándole el alma de un fraile, le injuria así:

Fablas —diz la Gloriosa—, a guis de cosa nescia
Non te riepto, ca eres una cativa bestia.

Y cuando llega el caso, a ruego de las vírgenes *de su casa* —Berceo crea en torno a ella una corte a la moda de tejas abajo— rogadas a su vez por San Pedro, acude ante su hijo rodeada de sus damas:

Quanto vio don Cristo la Madre Gloriosa,
E de las sus amigas proscession tan preçiosa,
Issió a recebirlas de manera fermosa:
.....
"Madre —dijo don Cristo—, yo saberlo querria:
¿Qué negocio vos trae con esta compannia?"

Y el poeta "cogollano" versifica luego a su placer, y al nuestro, el diálogo entre Jesús y María, que intercede por un fraile muerto en pecado.

También platican, disputan y se mueven en las *Vidas y Milagros* de Berceo los santos y los demonios. Después de haber sido vencidos por San Millán, se reunieron éstos en consejo, deliberaron y decidieron acabar con su enemigo quemándolo vivo cuando durmiera. El poeta "cogollano" historia al por menor la junta de los diablos, la búsqueda por ellos de

pajas secas por los campos y su fallido intento de abrasar al santo confesor; fallido porque fueron ellos los quemados.

Fue en los malaestrugos tan grant dissension,
Non fue en Babilonia mayor confusion.
Firiense por los rostros a grandes tizonadas,
Trayen las soberçeias sangrientas e quemadas,
Las frentes mal batidas, las barbas socarradas.

Por todo el ingenuo y pintoresco relato corre la vida.

Haciéndose pasar por Santiago, el diablo engañó a un romero y le movió a castrarse y a suicidarse luego. Satán y sus satélites toman el alma del muerto, pero el apóstol les sale al encuentro, discute con el demonio y al cabo le apostrofa:

Don traidor palavrero,
Non vos puet vuestra parla valer un mal dinero:
Trayendo la mi voz como falsso vozero,
Diste conseio malo, matest al mi romero.
. . . . . .

Santiago y el diablo acuden al tribunal de la Virgen, la Gloriosa escucha las partes y

Terminó la varaia de manera sabrosa.

De modo tan sabroso como las otras historias del poeta riojano. Como las historias en que caminan, comen, sufren, gritan, gesticulan, aman, odian, pecan, desesperan, se arrepienten, gimen, rezan, suplican, brincan de gozo... en una palabra: viven, muchas pobres gentes del retablo humano de los días de Berceo —desde el pastor al conde, de la mujeruca al caballero, del leproso al mercader, del ciego mendicante al judío taimado— entreverados con la Virgen, los santos, Belcebú o los demonios. Con frecuencia hay vida y acción y movimiento en los *Milagros* de Berceo, sobre todo en los de Santa María, su obra maestra. Y en ocasiones les sacude un soplo de dramatismo novelesco que llega a esbozar algunos caracteres y a retratar a algunos hombres de carne y hueso. Entre sus aciertos dramáticos figura la disputa entre Santo Domingo y el rey García de Navarra. Llega a escribir una frase que hubiera podido repetir Calderón:

Puedes matar el cuerpo, la carne maltraer,
Mas non as enla alma, rey, njngun poder.

hace decir al santo, enfrentando al codicioso príncipe.

Berceo supo además mirar y ver en torno, no sólo a los hombres que pasaron a su lado sino también a la naturaleza y a las cosas entre las que vivió. Por ello alcanza a veces a describir el paisaje y el mundo de lo mínimo vital; con ingenuo pincel de miniaturista pero con plasticidad expresiva y espontánea:

Pero la abbadesa cadió una vegada,
Fizo una locura que es mucho vedada,
. . . . . .
Fol creciendo el vientre en contra las terniellas,
Fueronseli façiendo peccas ennas masiellas,
Las unas eran grandes, las otras más poquiellas,
Ca ennas primerizas caen estas cosiellas.

escribe de una pecadora abadesa que la Virgen salvó. Y los ejemplos podían multiplicarse *ad nauseam*.

En Berceo no se combina la perspectiva hispano-europea y la perspectiva hispano-islámica. Su encanto no estriba en que su poesía roce —empleo el mismo verbo que Castro— una línea autobiográfica de abolengo oriental. No nos atrae "por cómo están en él sus temas", porque haya una conexión vital entre el milagro y quien lo narra, porque su autobiografismo dé sabor de realidad vivida a sus relatos. Éstos son los atractivos mágicos de la "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi que Castro traslada arbitrariamente a la obra poética de Berceo, ayuna de todos ellos. No obstante la enojosa monotonía de su verso, resultado de sus pobres medios expresivos, nos gana el ánimo por calidades que han sido reconocidas antes de ahora: por su candor ingenuo, registrado ya por Menéndez Pelayo y su generación, y por su tono espontáneo, jovial, plástico, íntimo, destacado por Azorín y otros grandes escritores contemporáneos. Y por que a veces, como he apuntado repetidamente, sabe infundir vida y acción y dramatismo en su relato. Sólo Castro puede atribuir la atención suscitada por Berceo en la minoría de quienes acertamos a gustar de él, a sus leves apariciones autobiográficas y a su machacona alusión al texto que en cada caso romanzaba. Ni esas torpes e inocuas referencias ni la supuesta conexión vital entre el poeta y su relato, de que Castro habla sin base alguna precisa, pueden seducir a nadie. Berceo nos atrae por su gracia candorosa y ruda, por su espontaneidad figurativa y porque en ese soplo de vida que inyecta en sus milagros, a las veces hay, a lo que me parece, el germen, inmaduro, pero promisorio, de la novela y del drama españoles; dos géneros literarios que como Castro ha dicho y repetido muchas veces no han existido ni pueden existir en el Islam.

Debió su tono jovial, espontáneo, plástico a su propio temperamento: a lo singular de su ecuación psíco-física; y debió en cambio a la contextura vital de la comunidad histórica a que pertenecía: su tremenda ingenua rudeza, su realismo avulgarado y campesino, y los fáciles deslizamientos hacia la acción novelesca y dramática. Porque Castilla era un rudo pueblo de labradores libres desbordado de ruralismo; porque la vida ejecutiva del castellano y su cielo y su tierra y su vivir abierto, sin repliegues defensivos, adormecían su fantasía; y porque su dramática historia a la intemperie entreveró en dicotomía perdurable lo heroico con lo anovelado. Si; la existencia del hombre de Castilla, siempre en frontera, siempre avizorando el horizonte hostil, siempre pronto al coqueteo con la muerte —en la batalla o en la reciente puebla—, siempre en movimiento o a su espera, siempre en inquieta trashumancia migratoria —presto a correr el riesgo de la vida en la raya fronteriza—, siempre en quimérica aventura, añorándola, recordándola o envolviéndola en leyendas cuando se alejaba en el espacio y en el tiempo. Juntó a la gesta heroica del caballero el drama anovelado del hombre común. Y esa acción, ese drama, esa novela sobre la que se alzaba la diaria existencia de Castilla, tenían que verterse en las creaciones literarias de sus hijos, como se vertían su rudeza cándida y bárbara y el realismo de su cosmovisión.

6. *Lirismo y misticismo catalanes*

No puedo seguir a los historiadores catalanes que presentan la ausencia de mozarabismo como nota diferencial de Cataluña frente a los otros grupos históricos de España. Aunque muchos gódos e hispano-romanos cruzaron el Pirineo al ocurrir la invasión árabe, el país no llegó a despoblarse como se despobló el valle del Duero. La mayoría de los habitantes de Cataluña Vieja siguieron bajo el señorío musulmán. Cuando los francos y los antiguos emigrantes conquistaron la región se extendieron en verdad por tierras mozárabes. No sufrieron los condados catalanes, después, una tan intensa inmigración mozarábica como León, por ejemplo; pero sin el aporte de la mozarabía habría sido imposible que los cenobios de la región hubiesen empezado a transmitir a Europa la ciencia hispano-arábiga y que el arcediano de Barcelona hubiera iniciado la serie de traducciones peninsulares del árabe al latín.

Los contactos de Cataluña con la España islamita no fueron luego muy distintos de los que hubo de mantener Castilla. Sería fácil trazar el parangón. Bastará por ahora recordar que el conde castellano Diego Rodríguez Porcelos y Wifredo el Velloso murieron peleando con los Banu Qasi'. Almanzor apresó a García Fernández de Castilla y al vizconde de Barcelona, Udalardo. A la caída de los amiríes entraron en Córdoba Sancho Garcés, en agosto de 1009, y Ramón Borrell, en mayo de 1010. Aunque de orígenes históricos dispares y de dispar historia hay entre Castilla y Cataluña algo más que "el hilillo escondido" con que la copla andaluza ata a los amantes enojados. Algún día habrán de escribirse las vidas paralelas de los dos pueblos.

Faltó a Cataluña una clara idea de su personalidad histórica, un sentido preciso de lo unitario de su destino, durante los siglos en que se forjó Castilla como política comunidad autónoma consciente de su mañana. Faltaron también en Cataluña hazañosos héroes nacionales y un pueblo libre que pudieran mantener el gran diálogo humano que llevó a la epopeya castellana. Y la tierra y la vida no habían sido antes en Cataluña ni fueron entonces tan ásperas como las que en Castilla propiciaban un sentimiento trágico del vivir colectivo y estallaban en tormentas de rudeza y de violencia. Nunca habían sonado la flauta atlántica ni la lira mediterránea en el ancestral solar de Castilla; en el de Cataluña, apenas detenida la marejada de la reconquista, volvieron a escucharse los dulces sones líricos del mar de historia milenaria.

Ni el ayer lejano, del que hablaré después, ni la tierra, de que antes he hablado, ni su vida como apéndice cispirenaico del feudal imperio carolingio y en estática defensiva frente a los musulmanes, podían empujar a Cataluña hacia la épica. Articulada en condados autónomos, organizada señorialmente y con la frontera por tres siglos estacionaria donde los francos conquistadores la dejaron, careció de los acicates bélicos y nacionales que hubieran podido vencer a la tradición y a la geografía. Cuando a la caída del califato se abrió ante ella un posible palenque expansivo, faltó el ímpetu. Los juglares de allende los montes difundieron por Cataluña las leyendas épicas francas, clérigos catalanes redactaron algunos laudatorios cantos latinos y sólo tal vez muy tardíamente, cuando fué cuajando un sentimiento nacional, el contagio con lo ultrapirenaico y con lo castellano suscitó quizás algunas narraciones poéticas, en torno al fundador de la casa condal, a príncipes del siglo XII y a sucesos todavía más modernos; narraciones poéticas que de haber existido —no es seguro— habrían constituído como un eco apagado de la epopeya europea medieval.

La historia, la tierra y la vida catalanas propiciaron en cambio la

eclosión lírica; como ocurrió en Provenza. Los íntimos contactos con ésta y la fraternidad lingüística entre los dos pueblos contribuyeron a facilitarla. No es posible aludir a la vida literaria de Cataluña olvidando, como hace Castro, la magnífica historia de la expansión ultrapirenaica catalana. Iniciada y favorecida por una serie de matrimonios políticos, duró más de siglo y medio. Comenzó con la anexión de Carcasona y de Rodés por Ramón Berenguer I en 1067 y terminó, de hecho, en la batalla de Muret, de 1213, y de derecho, con el tratado de Corbeil firmado por Jaime I en 1258. En el curso de más de una centuria los condes-reyes siempre ejercieron, ora auténtica soberanía política, ora atenuada tutela feudal sobre muy extensas tierras occitanas. Y desde la boda de Dulce de Provenza con Ramón Berenguer III el Grande, provenzales y catalanes vivieron en estrechísima relación política; de continuo estuvieron regidos por príncipes de la misma familia condal y durante dos largas etapas el conde de Barcelona —después también rey de Aragón— fué a la par marqués de Provenza.

El parentesco cultural y vital que unía desde antiguo a cuantos habitaban en torno al gran seno norteño del Mediterráneo de Occidente y los lazos políticos y dinásticos que a lo largo de más de siglo y medio vincularon a catalanes y ultrapirenaicos, incluyeron a Cataluña en el gran movimiento poético de Occitania y la convirtieron en uno de sus elementos activos. Su estructura señorial, pareja de la que Provenza conocía, favoreció el desarrollo de la poesía cortesana al sur del Pirineo... Algunos condes-reyes: Alfonso II, Pedro II, Jaime I... y diversos magnates y caballeros: Guillén de Cabestany, el vizconde de Bergadá, Gueráu de Cabrera... fueron excelentes poetas en lengua provenzal. Que la lírica occitana y el amor *cortés* en ella cantado sufrieran o no en mayor o menor medida el impacto de formas poéticas y de ideas amorosas hispanomusulmanes es cuestión que no interesa al tema central de este libro. Ninguna prueba poseemos de que Cataluña sirviera de vehículo para tales problemáticas influencias. Si actuó como tal, su misión hubo de quedar reducida a servir de canal para conducir al norte del Pirineo sentimientos y formas métricas —tal vez éstas y no aquéllos— que luego, de rebote, recibió ella misma con la temática y los metros de la lírica provenzal.

Ni política ni literariamente contó durante mucho tiempo la plebe catalana. Por ello el latín siguió siendo la lengua oficial y cancilleresca y el provenzal la lengua poética. El castellano maduró al servicio de la comunidad. En la Castilla de hombres libres, desde muy pronto los poetas

buscaron el diálogo con el pueblo y escribieron en romance sus cantares de gesta. No mucho después los notarios privados y los escribas reales redactaron también en romance leyes y diplomas, porque las masas eran factor decisivo en la mecánica política del reino. Y en seguida el Rey Sabio procuró poner al alcance de ese pueblo altanero y nada pasivo: la lección de conducta que la historia sugiere, la norma moral que el derecho fija y el saber astronómico capaz de señalar —eso se creía a la sazón— las rutas astrales de la vida. El catalán llegó en cambio a madurar por el esfuerzo de individualidades superdotadas, movidas por humanales ímpetus y no en provecho de necesidades populares ni para la general educación de la comunidad.

Crearon la prosa catalana los primeros cronistas y la proteica y magna figura de Raimundo Lulio. A creer a Castro el impacto de lo arábigo habría sido fecundo en tal alumbramiento; Cataluña habría sido impregnada por los desbordes de la lírica y de la mística islámicas y ellos habrían alcanzado hasta la Crónica de Jaime I y hasta las obras del gran mallorquín.

Los grandes maestros Ribera y Asín y hasta figuras de segundo orden como González Palencia, han precedido a Castro al juzgar a Raimundo Lulio excelente conocedor de la teología musulmana e influído por las doctrinas de los místicos islámicos. Nadie discute hoy ese conocimiento y esa influencia. Basta con asomarse al *Libro del gentil y de los tres sabios* y al *Libro del amigo y del amado* para asentir a la ya vieja tesis de los arabistas españoles. Castro viene ahora a reforzarla aunque con no poca desmesura, pues llega a vincular la experiencia mística de Lulio con la del persa Al-Hallach, del siglo IX. Ribera y Asín tuvieron a aquélla por inspirada en *El intérprete de los amores*, del sufí murciano Ibn 'Arabi (1165-1240).

Pero el dominio de las doctrinas religiosas del Islam por Raimundo Lulio y su captación de la sensibilidad mística de los sufíes africanos y orientales —es dudoso que viajase por la España islamita— no autorizan a presentar el pensamiento del escritor mallorquín como proyección del pensamiento musulmán, ni a Cataluña impregnada por la lírica y la mística orientales. Raimundo Lulio fué una figura excepcional, por lo singular de su genio y de su vida. No cabe parangón entre el ambiente espiritual y vital de Cataluña y de Mallorca en los días en que maduró la personalidad señera de Lulio. Cuando nació en 1232 (?) no había transcurrido todavía un quinquenio de la conquista de la isla por Jaime I (1229). En la Mallorca luliana una minoría reducidísima de cristianos vivía en medio de una masa compacta de islamitas. De haber nacido y vivido en tierras

catalanas, de vieja tradición occidental y donde era muy poco numerosa y muy humilde la población muslim —sólo contaba algo en la nueva Cataluña— es dudoso que Raimundo Lulio hubiese recibido el impacto de la espiritualidad sufí. Sólo en aquel centro extraño que constituyó Mallorca durante los años de forja del hombre excepcional que fué Lulio, pudo éste concebir su ilusionada empresa misionera y pudo prepararse para ella aprendiendo el árabe y estudiando las doctrinas religiosas del Islam. Fué esa gran ilusión, esa gran quimera de su vida: la conversión de los infieles musulmanes, la que movió a Lulio a pertrecharse con armas de razón para poder acometer con éxito su quijotesca hazaña; lo declaró a las claras muchas veces y llegó a fundar una escuela de lenguas orientales en Mallorca. Y fué en el curso de sus varias caballerescas salidas en busca de aventuras a lo divino, cuando ese catalán singular se dejó conquistar por las ideas y por la sensibilidad de los que no logró ganar para la fe de Cristo.

El proceso de las quijotescas andanzas lulianas es sobradamente conocido. No cabe discutir la peculiaridad de su posición frente a la contextura vital de Cataluña. Ese contraste había de llevar a la postre a la condenación del lulismo por el inquisidor catalán Eymerich, pocos años después de la muerte del Doctor Iluminado. No; la impregnación de Lulio por la religiosidad sufí y por el lirismo oriental no derivan de una predisposición específica de la contextura vital de Cataluña para la recepción de la mística y de los métodos de expresión literaria arábigo-islámicos; ni creó un ambiente espiritual propicio para tal recepción.

Sería ir muy lejos, además, presentar a Raimundo Lulio saturado de la espiritualidad islámica y vitalmente arabizado. Por su actividad mental y su cultura fué un hombre de Occidente y un hombre de su tiempo; supo fundir las múltiples influencias espirituales que le asaetearon en el curso de su vida: latino-eclesiásticas, trovadorescas, francesas y orientales, y rindió férvido culto a la razón; remito a los estudios de Nicolau D'Olwer, Montoliu, D'Alos, Peers, Long Pré, Sureda Blanes, los hermanos Carreras Artau... Su experiencia mística fué cristiana y no dejó de tener contactos con el franciscanismo. Su ímpetu misionero no enraiza en la tradición islámica ni cabe vincular con el sufismo su racionalismo y su fe en el libre albedrío. Junto al hombre religioso se unieron en él: el hombre de ciencia —siguen estudiándose las novedades de su sistema filosófico y de sus ideas científicas— y el hombre de acción —le veremos luego definirse como tal— y por ende su estructura de vida se alejó mucho de la peculiar de los sufíes. Por su herencia temperamental el gran

mallorquín fué arquetipo del español de su época y aun del español de otras muchas épocas del pasado de España.

He empleado antes varias veces el vocablo quijotesco para calificar las empresas, hazañas, salidas y aventuras de Raimundo Lulio. Fué éste en verdad un Quijote al servicio de la fe. Con ímpetu quimérico intentó la conquista del mundo para Cristo. Del mundo del Islam, que le ignoraba o le despreciaba, y de la misma cristiandad, que le había abandonado. Viajó sin descanso, peregrinó a Tierra Santa, estuvo muchas veces en tierras musulmanas, visitó muchas también la corte papal, acudió a concilios, platicó con príncipes y doctores, enseñó y disputó en París y en Montpellier, suplicó, rogó, escribió, siempre ilusionado con mover a papas, reyes, magnates, obispos, clérigos... en favor de su gran esperanza de convertir a los infieles y de ganar a los cristianos para el amor de su "Amado". Aventura y quimera dignas del loco hidalgo hispano de la Mancha fué la de Lulio. De loco se califica a sí mismo en *Blanquerna*, al referir su presentación ante el Pontífice. Y casi por loco le tuvieron sus contemporáneos. Camino del concilio de Viena de 1311 escribió su *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*, porque de fantástico le acusó un clérigo con quien en su marcha tropezara. En esa *Disputatio*, en que descubre despiadadamente el pobre juicio que las gentes tenían de él y de sus planes, declara: "Estuve casado, tuve hijos, fuí rico, lascivo y mundano. Todo lo dejé para procurar el honor de Dios y el bien público y exaltar la santa fe. Aprendí el árabe, muchas veces salí a predicar a los sarracenos; fuí detenido, encarcelado y azotado. Cuarenta y cinco años trabajé para mover a la Iglesia y a los príncipes cristianos al bien público. Ahora soy viejo y pobre y en el mismo propósito persisto y persistiré hasta la muerte."

¡Cuarenta y cinco años tratando de convertir a los infieles y de mover a los pontífices y a los príncipes al bien público! Sí; durante cuarenta y cinco años había vivido intentando deshacer entuertos en todos los caminos del mundo, acometiendo a veces aventuras como la de los molinos de viento —al criticar la vida disipada de la clerecía— y sin obtener jamás mayores éxitos que su nieto de los días del Barroco, el Ingenioso hidalgo don Quijote. Casi octogenario solicitó del Concilio que se proscribiese la enseñanza del averroísmo, que se renovasen las cruzadas, que se fundiesen en una todas las Órdenes Militares y que se fundaran por doquier escuelas de lenguas orientales.

Ese Quijote del Gótico vertió su hispanismo integral en sus escritos. Está siempre en ellos el hombre entero que fué Lulio y está descubrien-

do a cada paso los entresijos de su personalidad. Muchas de sus páginas de ficción son verdadera autobiografía. Asoma incluso en sus obras filosóficas y científicas. Hay en todas una presión humana irrefrenable. El torrente de su yo apasionado desborda a cada instante. Se ha dicho de él: Nunca supo hablar sino de sí mismo.

Por cima de las rocas de su seráfica religiosidad salta incluso la espuma de su hispánico orgullo: En *El Libro del Amigo y del Amado* escribe: "El amigo (él) era mensajero del Amado (Dios) para con los príncipes cristianos e infieles a fin de enseñarles el arte y sus principios para que pudiesen conocer y amar las dignidades de su Amado." Para lograr sus nobles fines misionales declara que se proponía escribir el libro mejor del mundo. En *El Desconsuelo* dice al Ermitaño con quien dialoga. "Traigo una *Arte general* que me fué inspirada por el Espíritu Santo, por medio de la cual puede el hombre saber todas las cosas naturales según la comprensión del entendimiento por los sentidos. Sirve para aprender el derecho, la medicina y todas las ciencias y, asimismo, para aprender la Teología, ciencia para mí la más estimada. No hay otra *Arte* que tanto valga para resolver cuestiones y para destruir errores por la razón natural" (VIII). E insiste después: "Os aseguro que estoy cansado de enseñar. Y si los hombres muy de veras estudiasen en mis libros y por otra doctrina no los olvidaran, yo fuera conocido; pero leenlos algunos como gato que pasa por brasas encendidas; por eso casi nada alcanzo con ellos en este negocio. Mas, si hubiese algunos que de mi *Arte* se acordasen y la comprendiesen y en nada de ella quedasen dudosos, podríase por mis libros poner el mundo en buen estado" (XXII).

Como el español de comienzos de nuestra Era, Lulio tuvo siempre el ánimo pronto para la muerte —para la muerte material, claro está—; escribió para hallar hombres prestos a sufrirla predicando y exhortó al Papa a que los buscase.

Él mismo reconoció su vehemencia, cuando en *El Desconsuelo* hizo decir al ermitaño con quien dialoga: "Ramón: paréceme que no sois hombre paciente, porque veo que por ninguna cosa os queréis aquietar... No place a Dios hombre impaciente; por eso no sufre que por medio vuestro venga a feliz término el negocio que tratáis en honra suya" (L). Se conocía a sí mismo. Apenas abre una válvula de su vida interior y apenas hace un gesto o pronuncia una palabra sin que brote, estalle y se vierta, desbordante, su hispánica pasión.

En *Blanquerna* escribió: "El Sultán se asombró mucho de que el Papa y los príncipes cristianos en sus empresas para conquistar Tierra Santa

usasen los procedimientos de Mahoma, que conquistó por la fuerza de la espada, y porque no gustaban de emplear los métodos de Jesucristo y de los apóstoles que convirtieron a las gentes por la predicación y el martirio." Pero a la postre su cristianismo militante, de raíz hispánica, le ganó el ánimo y, en sus escritos tardíos, defendió la eficacia de la cruzada y solicitó, del Papa y del concilio, la reanudación de las antiguas aventuras guerreras a la tierra regada por la sangre de Cristo.

Su misticismo transido de amor se dobló de un ímpetu de acción; de acción continua y frenética. No sólo se lanzó a recorrer el mundo sin descanso; su activismo desborda hasta en sus obras filosóficas y científicas y llega a dar movimiento y vida, incluso a su forma literaria predilecta: a la alegoría.

Y tanto su misma vida diaria como las creaciones de su espíritu están abrasadas de calor humano.

Destacan en Lulio, por tanto, rasgos temperamentales que le acercan a otros muchos arquetipos de españoles famosos cuyos nombres son de todos conocidos. Quijotismo ilusionado, yo explosivo y torrencial, activismo triunfante de la quieta adoración, quimérica esperanza de cambiar el mundo a su albedrío, orgullo impetuoso que produce irritación al chocar con el desdén, el ánima pronta para la muerte, impaciencia vehemente, cristianismo militante... Su conocimiento de la doctrina religiosa del Islam y su captación de las ideas y de las formas de expresión de los sufíes no habían logrado alterar la insobornable contextura vital hispana del catalán transplantado a Mallorca que fué el Doctor Iluminado.

Con los métodos de expresión mística de ese Quijote del Gótico que fué Raimundo Lulio enlaza Castro nada menos que la imaginería española barroca. Lulio escribe a propósito del amor divino: "Vestía el amado a su amigo, manta, cota y gonela; le hacía sombrero de amor, camisas de pensamientos, calzas de tribulaciones y guirnaldas de lloros." Castro concluye: "Se presiente el integralismo, el lirismo plástico de la escultura del siglo XVII con su enlace de espíritu y materia, de divinidad y humanidad — las imágenes de Alonso Cano o Pedro de Mena." Me falta osadía para acompañarle en ese desmesurado presentimiento y sospecho que no estaré solo al negarme a vincular esas frases de Lulio con el dramatismo gesticulante de los imagineros castellanos o andaluces.

Castro alega la Crónica de Jaime I en prueba de cómo Cataluña era ya porosa a los desbordes confesionales de la intimidad del escritor, desbordes que cree de evidente origen muslim. Son indiscutibles esas proyecciones íntimas del hombre que era don Jaime en su supuesta biografía.

Pero la discutida paternidad de *El libre de Feyts* plantea una previa cuestión insoslayable. No es igual que fuera el rey o alguien en su nombre quien escribiera la crónica o que ésta se redactara tardíamente, sobre la base de recuerdos confidenciales de don Jaime entreverados con relatos poéticos y juglarescos, sin ninguna intervención del monarca. El problema es muy complejo y delicado, a juzgar por los estudios de Montoliu y Nicolau D'Olwer. Es seguro que sólo poseemos la traducción catalana retocada —obra de 1343— de una versión latina de 1313 —también manipulada— de ese original cuyo contorno auténtico es muy difícil de fijar. Y claro está que la realidad de tales problemas y de tales versiones —es el último traductor el que por primera vez emplea el plural mayestático, en el texto primitivo se usaban ora la primera, ora la tercera persona del singular —alzan dudas y suscitan sombras sobre el autobiografismo de la crónica. Aun admitiéndole —lo que es mucho conceder— es extremadamente improbable que las supuestas proyecciones psíquicas de don Jaime sean de abolengo hispano-árabe y que reflejen una práctica literaria peculiar de Cataluña.

En su *Ensayo de Historiología* Castro ha contrapuesto violentamente el integralismo de los islamitas al de los españoles. He copiado antes sus palabras. "Cuando el moro expresaba la conciencia de su vivir aparecía viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "El musulmán —dice— se siente en las cosas." "El árabe no concibe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace de la de otros hombres." "El punto de partida para el musulmán era su creencia de ser obra constante de Dios tanto lo máximo como lo mínimo." Y del español escribe por el contrario: "Mezclaba lo alto y lo bajo a fin de abarcar lo más posible el radio vital de la persona." "El hispanocristiano siente las cosas en sí." "La peculiar función de su estructura de vida consiste en allegar el mundo a su persona, no en disolver ésta en sus contactos con el mundo."

De don Jaime dice Castro que revela su básico españolismo: "espontaneidad, desmesura, reducción del orden objetivo a la posibilidad de abarcarlo en la propia persona". Sí, "El Conquistador" era un español integral. Y ese hispanismo es el que se muestra a las claras en su crónica. Sus desbordes confesionales no son sino las proyecciones habituales, muy remotas y muy modernas, del explosivo yo de los hispanos, obsesos de sí mismos, pero no por obra y gracia del Islam sino por su condición vital y psíquica, hija de su historia singular. Todas las características que Castro otorga al integralismo de los españoles son las que distinguen los

desbordes vitales de don Jaime. No se deja éste llevar por un mundo fluyente y sin fijeza ni disuelve su persona en el mundo; no se siente en las cosas, se forja su personalidad en oposición con las de quienes le rodean, mezcla lo alto y lo bajo a fin de abarcar lo más posible dentro de su radio vital y siente las cosas en sí.

Ni su vitalismo es necesariamente de origen hispano-musulmán, ni lo es su gusto por las confesiones íntimas. El paralelo que Castro establece entre un pasaje de la Crónica del Conquistador y la de San Luis, por Joinville, descubre, sí, las diferencias que apartaban y apartan lo francés de lo español, vinculadas genéticamente con las que distinguían hace dos mil años a galos e hispanos y acentuadas al correr de la historia. Pero acredita a la par que ese placer por los deslizamientos autobiográficos era frecuente también allende el Pirineo, en tierras ayunas del contagio de las formas de vida islámicas.

Para Castro el autobiografismo, las confesiones íntimas, son rasgos semíticos. Porque era un semita —no está probado que lo fuera— escribió San Agustín las suyas; porque Montaigne tenía una abuela judía y Santa Teresa un abuelo hebreo, se dejaron también ganar por el mismo gusto hacia la confidencia; y entre el semita del siglo v y los nietos de semitas del siglo xvi habrían mostrado iguales inclinaciones autobiográficas Ibn Hazm, Ibn 'Arabi... y una serie de hispano-cristianos.

La devoción hacia una idea que nos seduce por su novedad y por su brillo nos ha movido a todos a su exteriorización aventurada, aun a riesgo de enfrentar la contradicción y el absurdo. San Agustín saturado de cultura romana, anclado en el estilo de vida de la Roma agonizante y enfervorizado por la nueva fe cristiana habría sucumbido a la tentación de descubrir su intimidad porque era un semita de raza; habría triunfado en él por tanto una misteriosa inclinación de la estirpe. Y ella habría sido tan fuerte en las gentes de abolengo semítico, que habrían bastado algunas gotas de sangre hebraica para que se manifestara al cabo de mil años en la castellana Santa Teresa y en el francés Montaigne, aun después de haber pasado tanta agua por bajo de los puentes de la historia.

La raza no habría en cambio influído nada en Ibn Hazm, español de estirpe y de reacciones vitales; habría bastado su encuadramiento en una cultura y en una religión de origen semítico para que se hubiese dejado caer por la pendiente de las confesiones autobiográficas.

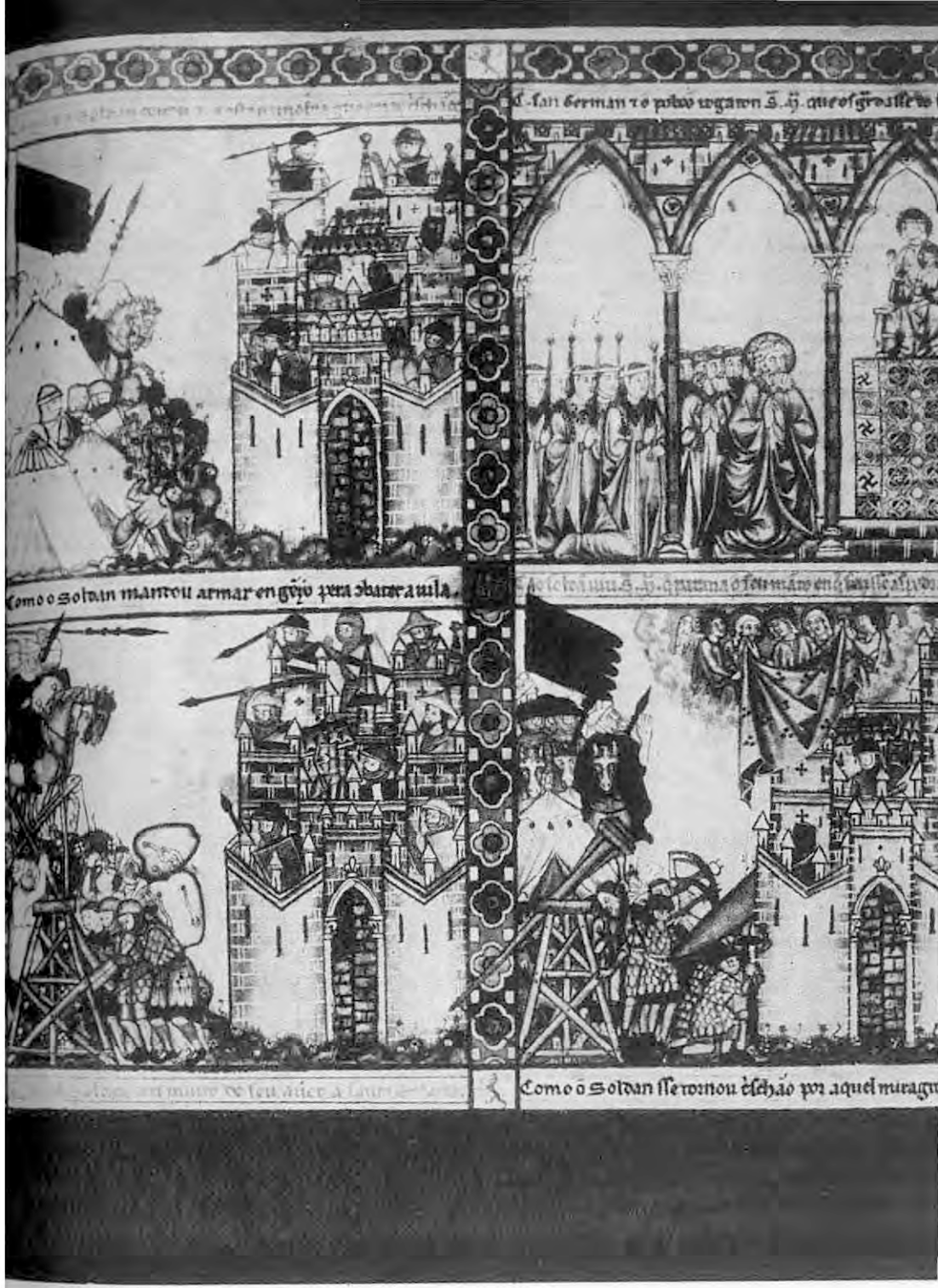
Y habría estado tan cargada de ese placer por la confidencia la España islamita, de sangre, de temperamento y de contextura vital occidentales, que había conseguido ganar las voluntades de los hispano-cristianos.

¿Me perdonará Castro que me falte valor para asentir a su ondulante teoría? ¿No será más razonable suponer que la inclinación a la confidencia es fruto de un concreto movimiento del ánimo de hombres de carne y hueso, cualquiera que sea su estirpe cultural y étnica, su encuadramiento religioso y su herencia temperamental? Ha habido judíos y moros españoles inclinados a descubrir su intimidad y los ha habido archiherméticos. Y así en todos los pueblos y épocas. Naturalmente los hombres son prisioneros de sus circunstancias y no pueden vencerlas fácilmente cuando son demasiado prietas. En muchas etapas de la cambiante sensibilidad de una comunidad histórica llega a ser, si no imposible, archidifícil dar cauce a ésta o la otra inclinación anímica; en otras brotan del ambiente estímulos fortísimos para mover a los hombres hacia fórmulas expresivas que no habrían surgido en batalla contra la altura de los tiempos. De ordinario basta que no existan frenos inhibitorios demasiado fuertes para que puedan abrirse las espitas de las apetencias literarias individuales. La apertura de una u otra de esas compuertas no es suficiente para que sea lícito caracterizar a una comunidad humana. Hasta en la historia no es posible hoy prescindir de la estadística. Sólo cuando se repitan y se repitan las mismas manifestaciones culturales o vitales a lo largo del pretérito de un pueblo, o idénticas inclinaciones humanas, cabrá hablar de modalidades temperamentales colectivas. Ellas no enraizan en lejanas estirpes ni en meras contexturas espirituales, sino en la misma vida integral de la nación, en la que se entrelazan las más variadas corrientes psísicas, étnicas, históricas, telúricas, que no es lícito ni posible aislar a capricho.

No cabe olvidar toda la compleja historia de la redacción del *Libro del Feyts* –notas de la vida de don Jaime, redacción latina (1313) y versión catalana (1343)– ni el sincronismo de esa así reelaborada o truncada autobiografía, con los desbordes autobiográficos de otros españoles de la época: Raimundo Lulio, don Juan Manuel, el Arcipreste... y de otras gentes contemporáneas de Francia o de Italia.

El discutible autobiografismo hispano del *Libre del Feyts* sería así resultado de la inclinación personal de don Jaime, a la confidencia de su propia intimidad, y de la misma altura de los tiempos, que habían abierto ventanas a la conciencia o al corazón humano, en España y fuera de ella.

Tampoco me parece de origen islámico el lirismo vital de don Jaime, y escribo lirismo vital para distinguirle del lirismo literario. Cierto que éste requiere un temperamento lírico; pero no siempre la inclinación lírica



73.– Se narran en las Cantigas muchos milagros mariánicos en beneficio de ciudades o fortalezas sitiadas por huestes islamitas. En las miniaturas que los ilustran pueden sorprenderse, como en éstas, pormenores realistas de las armas, máquinas y costumbres guerreras. La fe que descubren en el constante auxilio divinal a los cristianos, en su lucha contra el moro, explica la acuñación de nuestro cristianismo vasallático.

74. — Sinagoga toledana de avanzado el siglo XIII, hoy Santa María la Blanca. Fue construida en una de las épocas de máxima euforia de los judíos castellnos. Documenta la riqueza de la comunidad mosaica de Toledo, capaz de costearla, y la arabización de los edificios religiosos hebraicos, pareja de la arabización de la cultura judeo-española, comprobable desde antes de Ibn Paquda hasta después de Maimónides.

del hombre se vierte en líricas creaciones poéticas. Y ese fué el caso de don Jaime. Hijo de su tierra, habría de hallarse más propicio al lirismo vital que un aragonés, un navarro o un castellano. Pero no cabe prescindir, para explicarle, de la singular ecuación entre la trinidad de fuerzas anímicas: espíritu, emociones e instintos, del hombre de carne y hueso que fué el rey de Aragón.

Lo he dicho antes y lo he de decir muchas veces en estas páginas: Castro, que defiende la precisión de escribir la historia revolucionando los viejos modelos historiográficos para poner acento decisivo en lo vital, olvida lo que las formas especulativas y operativas de cada hombre deben a su singular ecuación temperamental. Don Jaime sufría del *pathos* sentimental o romántico, del que han sufrido o gozado muchos hombres de todos los tiempos y de todas las patrias, independientemente del clima psíquico dominante en torno a ellos. El Conquistador demostró, a lo largo de su larga vida, el mismo ingenuo lirismo garboso que acredita en los pasajes seleccionados por Castro para probar su tesis y en otros distintos. Los historiadores saben muy bien los ingratos corolarios políticos que acarreó a la Corona aragonesa esa singular manera de ser de don Jaime, zigzagueante entre la energía, a veces cruel, y la debilidad, en ocasiones lacrimosa.

Para que hubiéramos de aceptar raíces islámicas a la sensibilidad de don Jaime sería preciso explicar cómo pudo llegar a contagiarse del morbo oriental un hombre criado y educado primero en Carcasona, en un ambiente ultrapirenaico, y luego en Monzón, en manos de los Templarios; un hombre que pasó su adolescencia en medio de las turbonadas y discordias que agitaron su minoría y su juventud, y que vió transcurrir su madurez en un continuo batallar, entregado a sus grandes empresas reconquistadoras y en el centro de muchas graves cuestiones familiares y políticas. Se comprende que fuera como fué porque *a natura* poseía ese *pathos* romántico y sentimental que distinguía su carácter, pero es duro de creer que pudiera adquirir un lirismo temperamental de influencia islámica quien vivió como él.

En sus actos como en su crónica don Jaime no encuadra en la tradición moruna ni poco ni mucho. A no ser que se quiera vincular con ella su pasión por las mujeres; pasión que naturalmente han sentido millones y millones de hombres antes del Islam y al margen del Islam, en todos los tiempos y países.

Es muy probable que debamos la aparición de los primeros desbordes autobiográficos de la España cristiana al lujo emotivo temperamen-

tal del hombre que fué don Jaime y no a ningún género de proyecciones vitales islámicas en tierras catalanas. Si Cataluña hubiera sido en verdad porosa al contagio de las formas de vida hispano musulmanas cabría descubrir en ella alguna otra huella de ese estilo de vida islámico. Porque una golondrina —la golondrina que se había acogido al amparo de don Jaime— no hace verano.

Capítulo VIII

FRENTE AL SUPUESTO MUDEJARISMO DEL ARCIPRESTE

1. El porqué de estas páginas

Pocos estudios he leído en los últimos tiempos tan apasionantes como el dedicado por Castro al Arcipreste. Sus derroches de ingenio y de sutileza, su extraordinaria habilidad dialéctica, sus sorprendentes hallazgos expresivos, el zigzagueo en arabesco de sus alegatos, todo arrastra al ánimo peor dispuesto. Y sin embargo cuando, con un esfuerzo de atención crítica y de reflexión serena, se logra romper la magia alucinante de su prosa y se reacciona a la postre contra el intento de inteligente captación de la mente del lector, se va viendo a su tesis desasirse poco a poco de la tierra firme de la realidad histórica. Prodigiosamente bellas, maravillosamente agudas, deliciosamente seductoras, sugestivamente hilvanadas, tales páginas nos parecen entonces como una irisada y luminosa Alhambra de ensueño flotando sobre las nubes inasequibles de la fantasía.

El Arcipreste de Hita es para Castro un clérigo castellano que vive una vida mudéjar; su obra es fruto sazonado del injerto vital y cultural cristiano-islámico. No me seduce el calificativo que Castro da a la vida de Juan Ruiz, porque mudéjar es lo hecho por moros al servicio de cristianos y el mudejarismo implica una simbiosis de signo contrario a la que supone engendrando el *Libro de Buen Amor*. Pero no disputemos por palabras. Olvidemos el vocablo y examinemos el grave problema.

No he mostrado jamás hostilidad a las teorías de los arabistas españoles y no españoles sobre las influencias del pensamiento, las letras, las artes, los usos y, en general, la vida hispano-musulmana en la vida, los usos, las artes, las letras y el pensamiento de la Europa occidental. En mi *España musulmana* he registrado con placer los resultados de la investigación del arabismo peninsular sobre tales influencias. No pudo por ello

causarme ninguna adversa reacción el enlace del *Libro de Buen Amor* con la tradición literaria del Islam español. Comencé por tanto con ánimo propicio a la aprobación, la lectura del largo capítulo en que Castro desarrolla esa tesis. Un eslabón nuevo en la cadena de la proyección espiritual de los musulmanes del Al-Ándalus en la España cristiana, me dije al empezar a leer las páginas de Castro. Pero a medida que me adentraba en ellas, y más aun al volver sobre ellas, adquirí la convicción de que Castro había hipertrofiado enormemente los posibles contactos del Arcipreste con la vida y la cultura arábigo-hispanas. A tal punto que hube de decidirme a criticar su tesis.

Como antes he dicho los fenómenos literarios no han atraído hasta ahora mis estudios ni mis meditaciones y me sobrecoge el temor al enfrentarme ahora con ellos. Ese temor crece ante la magnitud del problema que implican los métodos de creación artística del Arcipreste, pues, aunque lego en tales cuestiones, se me alcanza que en el *Libro de Buen Amor* están las raíces de los módulos literarios de grandes figuras de las letras españolas y de grandes corrientes de la literatura castellana.

Mas precisamente por ello no me cupo libertad de opción; debía de arrostrar los peligros de saltar por las bardas de un huerto por mí no frecuentado, si quería completar mi pesquisa del enigma histórico de España.

Mi poquilla ciencia y mi mucha rudeza en estas materias, como diría el Arcipreste, no han logrado por ello detenerme. Y a pesar de no saber "más que buey de cabestro" acerca de la literatura románica y acerca de la árabe, por lo "poquillo que oí disputar" sobre ellas —sigo parafraseando a Juan Ruiz—, me decidí a no silenciar mi disentimiento a la tesis de Castro. ¿Acertaré al rechazarla? Me someteré al juicio de los doctos en temas literarios. Acaso estas páginas mías sirvan de espolonazo y acicate para hacerles decir la última palabra. Por sus proyecciones sobre la historia de la literatura nacional el tema es sobradamente grave para merecer que se aventuren, como yo, a romper el silencio y a enfrentar el problema con rigor.

Castro afirma que el *Libro de Buen Amor* no enlaza con la literatura castellana de los siglos anteriores ni con la literatura de la Romania y que fallan para comprenderle los métodos usados en la interpretación de la poesía de allende el Pirineo. Es aventurada su negativa sobre la vinculación del Arcipreste con modelos literarios de la Europa occidental. Los estudiosos que se han ocupado de Juan Ruiz, desde antes de Menéndez y Pelayo hasta después de Lecoy, han ido demostrando la derivación de textos ultrapirenaicos, en lengua latina o en lenguas romances, de la mayor parte, para decir mejor de la casi totalidad, del "Buen Amor" y cada día se comprueban nuevos contactos e influencias entre ellos. Castro ha minimizado tal enlace hasta casi escamotearlo a nuestros ojos. No cabe negar que el Arcipreste conocía a maravilla la literatura clerical y goliardesca del occidente de Europa. Ese conocimiento implica una insoslayable proyección de su atención y de su interés hacia temas y formas literarias de la cristiandad medieval.

Menéndez Pelayo advirtió ya el evidente paralelismo que la extraña mezcla de devoción y lubricidad, característica de la obra del Arcipreste, muestra a las claras con las de Jean de Meung, Chaucer, Gualterio Mapes, Boccaccio... Menéndez Pidal ha destacado la juglería de Juan Ruiz. Leo Spitzer, el papel de lo didáctico occidental en el *Libro de Buen Amor*. Lecoy ha confirmado tales interpretaciones al estudiar al pormenor las fuentes románicas del Arcipreste. María Rosa Lida ha insistido sobre el parentesco, con corrientes literarias ultrapirenaicas, del enlace entre lo divino y lo humano y de otras singularidades de la creación poética de Juan Ruiz. Y Kellermann ha señalado que éste utilizó una larga serie de géneros literarios de la Edad Media europea: disputa, fábula, ejemplo, proverbio, poesía marial, serranilla, farsa, sátira... Castro ha silenciado o atenuado pero no ha podido demostrar la inexactitud de todos estos paralelismos, parentescos, enlaces, vinculaciones del *Libro de Buen Amor* con formas de pensamiento y de creación artística de la cristiandad occidental ultrapirenaica. ¿Cómo negar que esos contactos, aproximaciones, coincidencias, imitaciones, influencias, corroboran la marcada y precisa orientación del Arcipreste hacia las ideas, la sensibilidad, los usos literarios de allende el Pirineo?

Nadie niega que la voz poética del Arcipreste constituye una novedad en el conjunto de las voces poéticas de la España cristiana y de la Romania; pero, ¿autoriza tal realidad a enmarcar el "Buen Amor" en la tradición literaria hispano-arábiga? Sólo sería admisible tal tesis si Juan Ruiz acreditara un dominio de la literatura islámica española a lo menos parejo del que poseía de la literatura ultrapirenaica. Desde antes de Menéndez y Pelayo hasta después de Lecoy se ha hecho en cambio notar que cuantos apólogos de sabor oriental incluye en su "Libro" el Arcipreste pudieron ser leídos por él en obras hispanas como la *Disciplina clericalis* del judío converso Pero Alfonso o en las traducciones castellanas de *Calila e Dimna* y del *Sendebar*. Y se ha demostrado que la forma métrica hispano-árabe del zéjel, por Juan Ruiz empleada a las veces, pudo ser imita-

da o tomada por él de la poesía cristiana peninsular que ya la había empleado con harta frecuencia.

La novedad que la voz poética del Arcipreste pueda constituir en el conjunto de las voces poéticas de la España cristiana y de la Romania exige la investigación de los orígenes que ese cambio supone; y suscita el tema de cómo surgen y triunfan las mudanzas y los giros en las corrientes literarias de los pueblos. ¿Tales giros y mudanzas son siempre necesariamente resultado de la imitación de procesos histórico-literarios foráneos más o menos lejanos? ¿No pueden ser fruto de la conjunción del afán de novedades de escritores superdotados, con las oscilaciones, cambios y trueques del clima vital —psíquico, social, político y hasta económico— de una comunidad humana, en función de la singular ecuación temperamental del hombre genial que inicia el movimiento?

Castro no se ha planteado siquiera este problema. No ha destacado la estrecha vinculación genética del "Buen Amor" con modelos ultrapirenaicos, ha dado de lado el análisis del doble equilibrio espiritual y físico de Juan Ruiz, enmarcado, claro está, dentro de las peculiaridades históricas de la Castilla de su tiempo y, arrastrado por su devoción de converso al mito semítico, no ha vacilado un punto en vincular con la tradición literaria hispano-arábiga el *Libro de Buen Amor.*

Ya en las primeras páginas de su estudio, antes de haber podido siquiera iniciar su intento de prueba de la vinculación del Arcipreste con la tradición literaria islámica, Castro da comienzo a una insistente reiteración de la realidad de tal enlace mediante afirmaciones tajantes, que a veces necesita encerrar entre paréntesis porque interrumpen el curso normal de la exposición de sus ideas. "La juglaría de Juan Ruiz era hispano-arábiga", declara en las primeras líneas de su monografía y en seguida escribe: "aunque imbuído del espíritu islámico", "muy familiarizado con la vida islámica", "aunque el libro de Juan Ruiz sea el primero y más avanzado saliente poético en la tierra espiritual del Islam", "sabía del mundo por lecturas árabes..." Castro quiere en vano imprimir en nuestro pensamiento, desde el principio de su disertación, su idea fija sobre la inserción del Arcipreste en el marco de la literatura hispano-islámica. Si no supiéramos de la firmeza de su convicción, tal premura en el aventurar tan precisas como incomprobadas afirmaciones nos sugeriría dudas sobre ella. Y Castro prosigue aventurando no menos firmes expresiones: "Juan Ruiz conocía a maravilla el arte islámico..."

Cuanto he de alegar contra el engarce directo del *Libro de Buen Amor* con la literatura hispano-arábiga no implica, claro está, una precisa

negativa de la posible influencia de ideas, inclinaciones, inhibiciones, gustos estéticos, supersticiones, costumbres, modas, usos lingüísticos, fábulas, leyendas, tradiciones y temas literarios orientales o para mejor decir hispano-árabes, en el Arcipreste. De manera vaga, confusa, imprecisa, involuntaria, subconsciente, Juan Ruiz pudo recibir el impacto vital y cultural de lo hispano-islámico que de modo difuso y fantasmal flotaba en la Nueva Castilla del Tajo y en las zonas de nueva colonización del Guadalquivir y del Segura. No es lícito sin embargo abultar esa influencia después de conocer las cifras exactas de la minoría de origen islámico que habitaba en la Corona de Castilla tras el forzado éxodo a ella de los moros granadinos, cifras fijadas así por Lapeyre: 80.000 mudéjares y moriscos en 400.000 kms. cuadrados y frente a unos siete millones de habitantes; es decir, el 1,5 % de la población total del país. Y siempre será preciso limitar concretamente la influencia sufrida por Juan Ruiz, puesto que hoy sabemos que en todo el Arciprestazo de Hita por él regentado habitaban sólo ¡¡once mudéjares!! en 1581 y podemos estar seguros de que no serían muchos más en el siglo XIV.

2. *Juan Ruiz ignoró a Ibn Hazm*

Castro centra su demostración del mudejarismo del Arcipreste en el conocimiento e imitación por éste de *El Collar de la Paloma* del polígrafo cordobés del siglo XI, Ibn Hazm. Temo que la condición de "Tratado sobre el amor y los amantes" de la obra del autor hispano-musulmán haya constituído la chispa que alumbró la idea sobre la vinculación de los dos autores. Esta al parecer promisoria concepción le ha llevado demasiado lejos; le ha movido a intentar convertirla, en vano, en una de las claves de *España en su historia.*

Si el panorama por Castro ideado hubiera sido real, es seguro que los arabistas españoles le habrían saludado con alborozo. Cierto que no suelen llevar a bien que los no arabistas nos acerquemos a la historia hispano-musulmana. Lo sé por ingrata experiencia. Les irrita que les descubramos en ocasiones lo que ellos no se han cuidado de investigar. Pero en este caso su devoción por la figura de Ibn Hazm, que ocupó la celosa atención del gran maestro del arabismo español contemporáneo, don Miguel Asín, y que sigue atrayendo la de sus discípulos, los habría movido a recoger con alegría la tesis de Castro. Con tanta más alegría cuanto que venía además a ampliar el cuadro de las influencias del pensamien-

to hispano-árabe en la cultura occidental; influencias que con razón se complacen en rastrear.

Y sin embargo el muy agudo investigador de la poesía hispano-árabe, García Gómez, traductor y comentador de Ibn Hazm, calificó primero de muy discutibles las influencias de *El Collar de la Paloma* en el "Buen Amor" y sigue teniendo hoy por osado y prematuro afirmar la relación directa de ambas obras.

Según García Gómez, Ibn Hazm perteneció en su juventud a "una minoría de mancebos de la alta sociedad, elegantes, no poco estetas, tocados de snobismo y de diletantismo, que se ocupaban con preferencia de literatura y que en literatura enarbolaban un programa revolucionario". Su ideal literario era "rabiosamente aristocrático y filoárabe" pero era a la par nacionalista. Aborrecían lo popular hispano, se cuidaban de estar al tanto de las modas poéticas de Bagdad, pero aspiraban a zafarse de ellas y a crear, pensando, Ibn Hazm, sobre todo, en su patria española. Y Asín nos dió ya a conocer la inquieta vida del autor de *El Collar de la Paloma*: exilado, conspirador, hombre público, primero, y, después, hombre de estudio, teólogo, filósofo, jurista, polemista, crítico acerbo de la rutina religiosa, violento censor de la tiranía y de los tiranos, en batalla contra todo y contra todos; y así, durante muchas décadas, hasta su derrota y caída final.

Es difícil encontrar un alma y una vida más opuestas a las del clérigo castellano: sedentario, cauto, apicarado, humilde a las veces, sólo pronto a la burla, incapaz del ataque directo, muy anclado en lo popular y contagiado del naciente espíritu burgués. Nunca habrían salido de la pluma de Juan Ruiz expresiones como esta de Ibn Hazm:

> Yo soy una tierra dura, pedregosa,
> recia e insumisa a toda vegetación.

Un abismo separa la magnífica rigidez moral, el ímpetu crítico, el vehemente orgullo, el quijotismo, la puntillosa veneración por el honor, la ira fácil, la amargura, el audaz vuelo religioso y el "alma exquisita, imbuída de neoplatonismo y de misoginismo ascético", de Ibn Hazm —son de Castro las últimas palabras—, de la silueta espiritual del clérigo jocundo, epicúreo, travieso, sensual, cazurro, socarrón, gran gozador de la vida, gran gustador de los encantos femeninos e irónico con inclinación a lo grotesco, que fué Juan Ruiz. Habría sido sorprendente que éste se hubiera dejado seducir por la personalidad de quien, teólogo, escribió la "Historia crítica de las religiones", y pensador redactó un libro sobre "Los

caracteres y la conducta"; de quien al descubrir la intimidad de su espíritu y al consignar sus observaciones acerca de la psicología de los hombres, ora se acerca a Séneca, ora descubre afinidades con San Agustín, ora recuerda a Demócrito o Teofrasto, ora se anticipa a La Bruyère o a Bacon, ora se muestra progenitor de Quevedo, de Larra o de Unamuno.

No ha comprendido Castro siempre bien a Ibn Hazm a lo que acaba de observar García Gómez. No acepta éste que el autor de *El Collar de la Paloma* se moviera en un mundo impregnado por la espiritualidad del sufismo —Asín había llegado a señalar su hostilidad a las doctrinas especulativas y ascético-místicas de los sufíes y había escrito que "abominaba" de ellas; y no cree que mezclara el amor humano y el divino, como Castro afirma. "De amor divino propiamente dicho, en sentido unívoco con lo que nosotros entendemos al usar ese término —dice García Gómez—, nada hay en la teología de Ibn Hazm, ni puede haberlo en la doctrina zahirí." Y no siempre ha acertado Castro al juzgar de las obras del gran pensador cordobés. A propósito de su *Fahrasa* dice que en los tratados de tal tipo "el buceo en la propia existencia llega hasta el fondo del alma, de la propia, de la de uno, situada en un tiempo y un lugar contemporáneos". "Siendo bien sabido —escribe García Gómez— qué aunque útil, el género de esos 'curricula vitae' u oficiales hojas de servicio es el más frío, tedioso, anodino y superficial de toda la literatura árabe." Pero el mismo Castro brinda juicios y reflexiones menos aventurados que fuerzan a subrayar la oposición temperamental que aparta a Ibn Hazm del Arcipreste.

Castro ha escrito: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor, y de la final renuncia a sus engañosas dulzuras." "Ibn Hazm analiza sutilmente los efectos del amor en su alma y en las de otras personas, sin establecer mayor intimidad con su objeto en el segundo que en el primer caso: su yo y los otros yos se hallan a la misma distancia, son intercambiables." No es exacto que Ibn Hazm dejara de poner acento especial al hablar de su propia amorosa experiencia. Era sobradamente hispano para que no se le enredaran con violencia, a cada paso, sus vivencias personales en sus reflexiones sobre el amor; y su obra está en verdad anegada de confesiones autobiográficas y de íntimas confidencias. Pero no cabe negar sus incursiones psíquicas en la vida sentimental y pasional de sus contemporáneos ni su final renuncia a las engañosas dulzuras del amor. El yo del Arcipreste está obseso de sí mismo, no es intercambiable con ninguno. A Juan Ruiz no le interesa sino su propia vida amorosa. Y jamás pensó en renunciar a las dulzuras —para él eran algo más que dulzuras, eran apremiantes apeti-

tos— engañosas —para él no eran engañosas sino sabrosísimas y urgentes— del amor.

"Islamismo y neoplatonismo combinados hicieron posible mantener la pacífica convivencia del erotismo y la religión", dice Castro de Ibn Hazm. En el Arcipreste no fué pacífica esa convivencia sino pugnaz y si no llegó a ser dolorosa fué porque el ánimo de Juan Ruiz desbordaba de alegría, de humorismo y "era incapaz —como escribe Castro— de abandonarse a la ascética grave".

Ibn Hazm no frena su pluma y refiere obscenidades que ni Castro ni yo nos atrevemos a copiar, pero él las reproduce a guisa de ejemplos. Sus sentimientos amorosos han sido incluídos por Asín en el marco del casto amor udrí. Y Castro ha calificado el amor de Ibn Hazm de exquisito y ha dicho de él: "que convierte la experiencia sentimental en un ocaso irisado de bellezas". Dudo de que Ibn Hazm fuese un adepto de la teoría udrí sobre el amor, teoría que implicaba renuncia al deseo. Él no renunció sino al pecado. "No desanudé jamás mi manto para un coito ilícito", escribe en *El Collar de la Paloma;* y en *Los caracteres y la conducta*: "La continencia tiene su límite en que apartes tu vista y todos tus miembros, respecto de todo cuerpo que no te sea lícito... Pero privarse hasta de lo que Dios permite es ya debilidad e impotencia." En "El Collar" declara también que, en atención a lo arraigado que está el instinto sexual entre los hombres, Alá, muy benigno con los solteros, sólo había condenado el adulterio. Y el mismo Asín señala que consideró imperfección la virginidad y el celibato místico, por hostilidad a los sufíes. Mas no cabe negar el tono sentimental de algunas de sus experiencias amorosas y lo sutil y lo agudo de sus reflexiones filosóficas, psicológicas y morales sobre el amor. El Arcipreste se despeña por la pendiente del amor sexual; nada hay en él que recuerde el neoplatonismo, romántico, tierno, dulce, del poeta cordobés. Sus noticias sobre sus amoríos no tienen carácter de ejemplos, son proyecciones autobiográficas, o suyas o de un sujeto poético, es igual. Y si en cambio Juan Ruiz no llega a la obscenidad expresiva de Ibn Hazm, jamás vierte su experiencia amorosa en irisada belleza de ocaso sino en rudas y directas expresiones de apetencia carnal.

El esteta cordobés tiene del amor la ambigua idea de los andaluces de su generación; que no excluía las "amistades particulares", ni la sentimental inclinación, e incluso la pasión carnal, de varón a varón, y que se proyectaba desde la poligamia al lícito coito con esclavas: compradas, enclaustradas, gozadas y a la postre vendidas otra vez. Y en el clérigo de Hita triunfaba la robusta, natural y simplista concepción heterosexual del

amor de la Castilla de su época, enmarcada en la monogamia y a lo sumo claudicante ante la barraganía.

Y mientras Juan Ruiz tenía un intenso poder de visión de las realidades materiales, una potencia sensorial vivísima que le permitía hendir el mundo en torno con sus cinco sentidos y apresar en él la más rica, variada y desconcertante colección de sensaciones, Ibn Hazm tenía habituada su retina a mirar a los hombres —a sus almas y a sus actos— más que a las cosas entre las cuales los hombres se movían; y su capacidad para aventurar agudas observaciones psicológicas no iba acompañada de una potencia pareja para captar sensorialmente la menuda realidad de los objetos de nuestro mundo en torno. No hay en *El Collar de la Paloma* un solo pasaje en que podamos hallar ni la sombra de una de esas orgías descriptivas, saturadas de realismo, con que tropezamos en el "Buen Amor".

No es menor la contraposición que aparta *El Collar de la Paloma* o "Libro del amor" de Ibn Hazm de la obra del Arcipreste. Asín describe así la del polígrafo cordobés: "El libro es un estudio psicológico del amor precedido de un prólogo en que el autor consigna el motivo de su redacción y el carácter histórico y autobiográfico de su obra." "Ésta adopta la forma convencional de una epístola literaria dirigida desde Játiva por Abenházam a un amigo suyo, en respuesta a otra que éste habíale escrito desde Almería." "Los treinta capítulos de esta epístola pueden distribuirse en cuatro grupos: Comprende el primero diez capítulos que tratan de la esencia del amor, de los síntomas que lo manifiestan y de las causas ocasionales que lo producen, o sea de los caminos por los cuales penetra en el corazón, a saber: el ensueño, la descripción de la amada, las miradas, el prolongado trato, la mera alusión en las palabras, las señas con los ojos, la correspondencia epistolar y el intermediario. El segundo grupo abarca doce capítulos que versan sobre los atributos y accidentes del amor. En ellos estudia Abenházam los temas siguientes: el amigo protector de los amantes; la unión de éstos; el secreto guardado; el secreto revelado; el amante sumiso; el amante indelicado; el que se enamora de una sola cualidad y hasta de un defecto; el que, humilde, se contenta con poco; el amante fiel; el amante infiel; la enfermedad de amor; la muerte por amor. El grupo tercero tiene seis capítulos consagrados a los peligros y calamidades que amenazan al amor, a saber: los mutuos reproches entre los amantes; el espionaje; las calumnias; la ruptura; la simple separación; el olvido. Los dos últimos capítulos forman el grupo cuarto, en que Abenházam, no ya como psicólogo, sino como moralista, condena el adulterio y los amores ilícitos."

En cada capítulo el autor sigue regularmente este método; expone primero los datos psicológicos del tema erótico correspondiente; los aclara y comprueba después con relatos históricos y autobiográficos; los comenta por fin mediante fragmentos de poesías, casi siempre de Abenházam mismo.

La exactitud de esta descripción de *El Collar de la Paloma* puede ser comprobada por cuantos gusten de asomarse a cualquiera de las seis versiones en lenguas modernas —inglés, ruso, alemán, italiano, francés y español— que hoy existen de la obra de Ibn Hazm. La mera ojeada general de "El Collar" nos fuerza ya a ponernos en guardia contra su supuesta imitación en el *Libro de Buen Amor*, tan lejos en su idea central, en su arquitectura literaria, en su contenido temático, en todo, de la *Risala* reseñada por Asín. Acaba de analizar con agudeza *El Collar de la Paloma* el último de sus traductores, García Gómez. Le califica de elegía andaluza, de nostálgica resurrección, en el recuerdo de un desterrado, de la gran metrópoli califal. *El Collar de la Paloma* es la historia amorosa de una generación escrita por un pensador de gran vuelo, capaz de los más bellos primores retóricos y que supo taracear su exposición con un magnífico "diwan"; con una larga serie de poemas filosóficos y ascéticos de gran profundidad de pensamiento o de enorme fuerza emotiva. He aquí algunos que reúno al azar:

No puedo dudar de que eres un puro espíritu atraído a nosotros
Por la semejanza que enlaza las almas.
No hay más prueba que atestigue tu encarnación corporal
Ni otro argumento que el de que eres visible.
Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos
Que eras la Sublime Razón verdadera.

¿Era una idea que la razón alumbró en sus reflexiones?
¿Era una imagen espiritual que alumbró ante mí el pensamiento?
¿Era un espectro forjado con las esperanzas del alma,
Y que la vista tuvo la ilusión de alcanzar?

Por ti tengo celos hasta de que te alcance mi mirada,
Y temo que hasta el tacto de mi mano te disuelva,
Por guardarme de esto evito encontrarte
Y me propongo unirme contigo mientras duermo.
Así mi espíritu, si sueño está a tu lado, separado
De los miembros corporales, escondido y oculto.
Pues para unirse contigo, la unión de las almas
Es mejor mil veces que la unión de los cuerpos.

Pastor soy de estrellas, como si tuviera a mi cargo
Apacentar todos los astros fijos y planetas.
Las estrellas en la noche son el símbolo
De los fuegos de amor encendidos en la tiniebla de mi mente.
Parece que soy el guarda de este jardín verde oscuro del firmamento
Cuyas altas yerbas están bordadas de narcisos.

Desearía rajar mi corazón con un cuchillo
Meterte dentro de él y luego volver a cerrar mi pecho.
Para que estuvieras en él y no habitaras en otro,
Hasta el día de la resurrección y del juicio.
Para que moraras en él durante mi vida y, a mi muerte,
Ocuparas las entretelas de mi corazón en las tinieblas del sepulcro.

¿Hay nada más lejano de la teorética amorosa de Juan Ruiz que estas ideas de Ibn Hazm, bellos y purísimos lirios poéticos que adornan el jardín perfumado de su "diwan"? Con razón ha dicho García Gómez que separan a *El Collar de la Paloma* del "Buen Amor" "verdaderos abismos de diferencias espirituales".

Asín concluye así su juicio de la obra de Ibn Hazm: "El estilo de este libro es completamente distinto del de todas sus restantes obras: los términos selectos y aun rebuscados abundan; la riqueza de sinónimos para la expresión de una misma idea o sentimiento es también extraordinaria; por eso su lectura no tiene nada de fácil."

García Gómez ha calificado a *El Collar de la Paloma* de "rico de selectos sinónimos y razonablemente municionado de retórica". "El arte literario con que Ibn Hazm ha redactado su libro —añade— es extraordinario." Y detalla algunos de sus primores. "Se halla escrit(o) fundamentalmente por un literato, más aun, por un poeta." "Sus versos entran en lo que los mismos críticos árabes llaman la poesía de los sabios, que es siempre patentemente forzada." Ibn Hazm mismo se gloría de dominar lo que pudiéramos llamar triquiñuelas del oficio. "Es libro aristocrático y muy difícil" dice también de "El Collar" García Gómez.

Según ha demostrado Lecoy, está muy lejos de ser probable que el Arcipreste conociera el árabe, pero aunque lo hubiese chapurreado —no es lícito llevar más lejos su dominio de la lengua de Ibn Hazm— las dificultades estilísticas de la obra del gran pensador cordobés alzan una barrera infranqueable a su utilización por Juan Ruiz.

Tan erudito conocedor de la literatura árabe como García Gómez acaba de señalar que *El Collar de la Paloma* no fué apenas conocido

y explotado por los musulmanes de Occidente; sólo registra su aprovechamiento por el granadino Ibn al-Jatib (s. XIV) y por el marroquí Al-Maqqari (s. XVII); pero éste, muy devoto del gran historiador de Granada, pudo tomar de Ibn al-Jatib los tres únicos versos de Ibn Hazm que cita en su obra. El mismo García Gómez duda de que *El Collar de la Paloma* fuese conocido por el carmelita Fray Joseph de Jesús María, como Castro quiere. Y duda con razón, pues aquél se limita a recoger los indicios que los médicos árabes ofrecen de los "enfermos" de amor, indicios que amplían mucho los consignados por Ibn Hazm. Es muy dudoso que los médicos islámicos cuyas noticias aprovechó el autor de las *Excelencias de la virtud de la castidad*, se inspiraran en *El Collar de la Paloma* — ofrecen muchísimos más pormenores que Ibn Hazm. Pero en todo caso nada justifica la suposición de que Fray Joseph de Jesús María mintió y pasó de conocer algunas tradiciones médicas de los moriscos españoles contemporáneos.

Es muy duro de creer que Juan Ruiz, cuyo dominio del árabe es más que problemático y de quien no sabemos —ni Castro mismo se atreve a suponerlo— que se interesara por la literatura hispano-árabe, conociese el dificilísimo libro de Ibn Hazm, que un solo autor musulmán español había aprovechado y del que no ha llegado hasta hoy sino un único manuscrito oriental. Ni siquiera me parece lícito suponer que el Arcipreste pudo tener noticia de *El Collar de la Paloma* por intermedio de los moriscos del reino de Toledo, pues es increíble que ellos superaran en interés por la obra de Ibn Hazm a los poetas y escritores hispano-árabes de los siglos XI a XV.

El paralelo da algunos pasajes de *El Collar de la Paloma* y del *Libro de Buen Amor* no me obliga, además, a superar tal convicción. Pese al derroche de ingenio, de agudeza y de sutilidad con que glosa su enfrentamiento de los textos por él seleccionados, Castro no ha logrado probar que Juan Ruiz leyó a Ibn Hazm, ni siquiera que tuvo noticia verbal de *El Collar de la Paloma*.

Las frases en que el Arcipreste declara que escribió su obra por dar ejemplo y porque todos se pudieran guardar de las maestrías que algunos usaban en el loco amor, no tienen nada que ver con las frases en que Ibn Hazm se disculpa de haber mencionado a las alcahuetas, diciendo que lo hizo a fin de precaver contra ellas; el clérigo poeta inspira las suyas en la tradición dominante en la Europa occidental. Las grotescas palabras que Juan Ruiz pone en labios de Catón: Alegrémonos porque los cuidados dan tristeza, no pueden vincularse con las de Abu Darda:

"Dejad que las almas se explayen en alguna niñería que les sirva de ayuda para alcanzar la verdad", ni con el supuesto dicho del Profeta: "Dejad descansar a las almas porque, si no, toman moho como hierro"; las ideas seudocatonianas del clérigo de Hita habían sido reproducidas en el *Libro de la Nobleza e Lealtad*, presentado a San Fernando, y en las Partidas II, 5, 20. ¿Cómo hacer derivar de las sañudas reflexiones de Ibn Hazm sobre el *guardián*, que compara a la calentura y a la pleuresía; las declaraciones del Arcipreste de que no podía estar a solas con una dueña de que se había enamorado, porque en su casa se guardaban mucho de los hombres? "El amante se maravilla de lo que dice el amado", escribe Ibn Hazm, y Castro se atreve a suponer derivadas de tales palabras las del Arcipreste sobre el hallar bella el enamorado a su amiga por fea que fuera.

Con ocasión de la muerte de una esclava que adoraba, Ibn Hazm escribió: "Me quedé siete meses sin quitarme la ropa"; murió una muchacha que Trotaconventos había cazado para el Arcipreste y éste declara que cayó en cama y que no se levantó en dos días; y Castro se atreve a parangonar los dos pasajes en prueba de la influencia del teólogo cordobés en el clérigo de Hita.

Ni siquiera es medianamente probable que el Arcipreste tomara de Ibn Hazm la idea que desarrolló en su trova acerca de la traición de Fernán García, el tercero que le suplantó en el amor de una mujer. Ibn Hazm alude, sí, a un mensajero amoroso que creó una rivalidad entre su amada y él y consiguió reemplazarle. Pero Lecoy ha señalado que el tema de la suplantación del enamorado por su tercero fué muy frecuente en la Edad Media, y cita la comedia *De nuncio sagaci*, un pasaje de André le Chapelain y otros varios textos en que asoma tal idea. El Arcipreste pudo además hallar en su derredor más de un caso semejante, si es que en verdad no sufrió él mismo la truhanería de algún "traydor, falso, marfuz".

Si algo hay seguro es que el Arcipreste no se inspiró en *El Collar de la Paloma* para crear el personaje mejor logrado del "Buen Amor", pese al parangón que Castro establece entre frases de los dos libros a las alcahuetas concernientes. "El tipo estaba ya perfectamente caracterizado en la España musulmana", escribe García Gómez al rechazar el contacto verbal alegado por Castro; y en seguida veremos cómo lo estaba también en tierras de Castilla.

García Gómez rechaza asimismo la mayor parte de las coincidencias literales entre el "Buen Amor" y *El Collar de la Paloma* que Castro ha acumulado. Y en cuanto a las que acepta, con reservas, declara que pu-

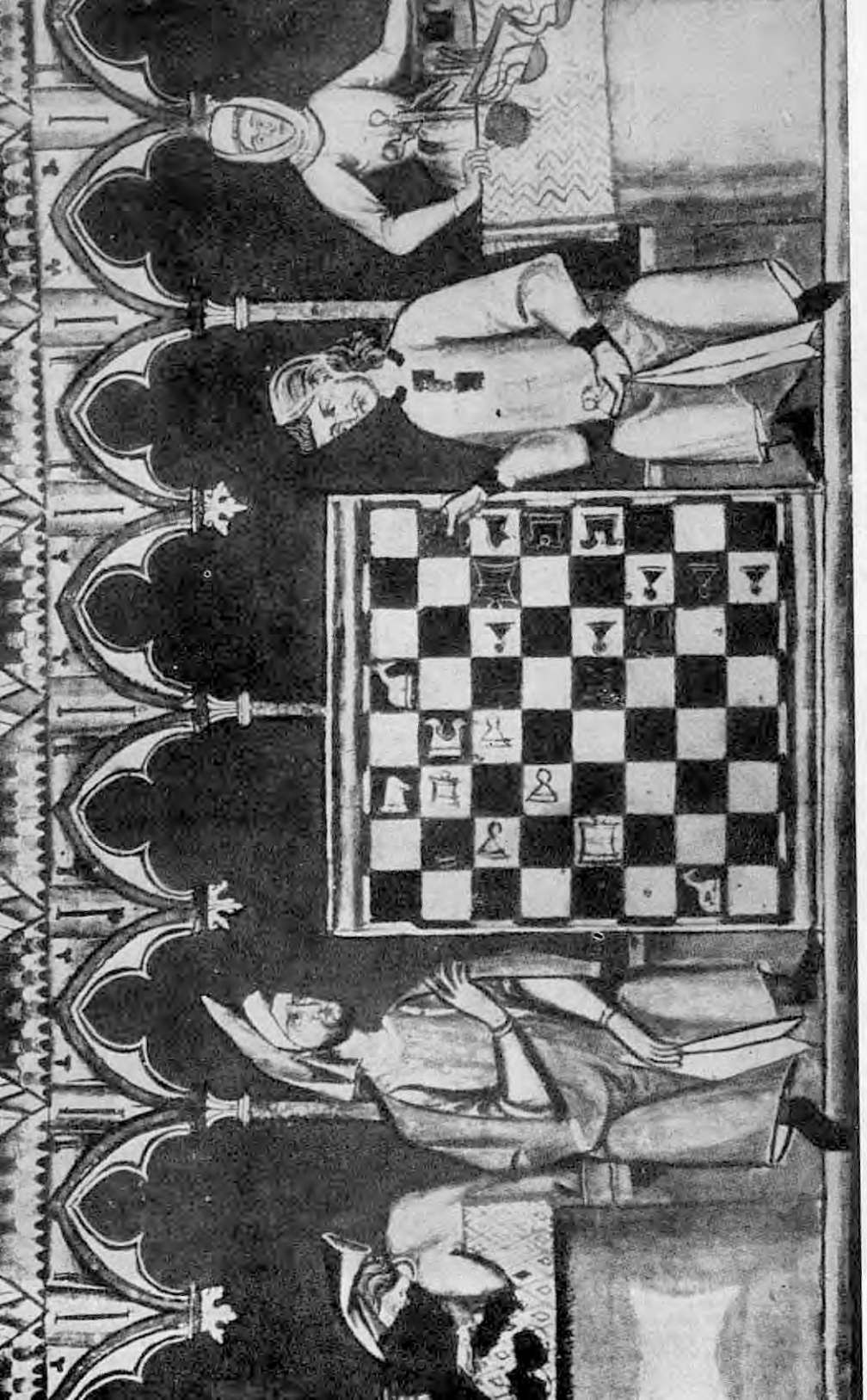
dieron ser fruto del conocimiento por el Arcipreste de tradiciones populares, por corresponder al capítulo: "Síntomas del amor", que era el más accesible a las masas y fué el más vulgarizado de la obra de Ibn Hazm.

Me aventuro a afirmar que ninguno de los pasajes del "Buen Amor" que Castro cita tiene en verdad vinculación directa con los de "El Collar" por él alegados. Por el camino de tan caprichosos paralelos podríamos enlazar las obras más disímiles. Son ideas y expresiones que podrían consignar autores separados por abismos culturales y vitales —el cumplimiento de los decretos de Dios; los daños de los que enemistan a los amantes; los efectos del amor en los enamorados: ceguera, bravura, sutilidad...— las que Ibn Hazm y el Arcipreste acogen en sus obras sin ningún contacto verbal y a propósito de cuestiones sin relación ninguna.

Cuantos han estudiado las fuentes literarias del Arcipreste, y especialmente Lecoy, han registrado la fidelidad temática de Juan Ruiz a sus modelos latinos ultrapirenaicos. ¿Por qué no siguió igual conducta frente a *El Collar de la Paloma* y no parafraseó a lo menos algunos de los temas de Ibn Hazm? Lecoy y, antes que él y después que él, otros investigadores, han demostrado las aproximaciones verbales y las literales traducciones que el Arcipreste hace, a las veces, de la fuente en que se inspira. ¿Como explicar que Juan Ruiz no dejara deslizar en su obra algunas fieles versiones del "Libro del Amor" del polígrafo cordobés, si le hubiese tenido delante de los ojos o se lo hubiera hecho traducir por ese supuesto y extraño morisco, más amigado con *El Collar de la Paloma* que los escritores y poetas de Al-Ándalus?

La riqueza temática de *El Collar de la Paloma* sobre cuestiones amorosas es enorme. En él se examinan al pormenor las señales del amor, las diversas maneras de enamorarse, las alusiones, señas, cartas, mensajeros y secretos de los amantes; las múltiples facetas de la relaciones entre enamorados: sumisión, contradicción, lealtad, traición, ruptura, separación, olvido, muerte; los obstáculos que se cruzan en el camino del amor; la unión amorosa y los vicios y aberraciones pasionales del hombre. De haber conocido el libro de Ibn Hazm, Juan Ruiz habría tenido a su disposición una magnífica e inagotable cantera de ideas, de reflexiones, de sugestiones, de noticias, que aprovechar en su "Buen Amor". El Arcipreste capaz de sacar partido del más pobre, insulso e insignificante texto ultrapirenaico, de explotarlo con audacia y de inyectarle vida y acción, habría dejado pasar ante sus ojos el riquísimo venero que brota de cada página de *El Collar de la Paloma*, sin tomar de él sino algunas inocuas e inexpresivas frases —elegidas con pinzas aquí y allá y con pinzas jun-

75.– Naves castellanas del siglo XIII, según el manuscrito escurialense de las Cantigas del Rey Sabio. En ese siglo y en parte por obra de la política económica de Alfonso X, medra y cuaja la marina de Castilla. Vizcaínos, cántabros y gallegos surcan el mar, trafican con Francia, Flandes e Inglaterra y, si llega el caso, pelean con las flotas enemigas. Una escuadra castellana remontó el Támesis rumbo a Londres durante la «Guerra de los Cien Años».



76.— Aunque no quedó a los asendereados cristianos españoles demasiada actividad sobrante, dieron paso a las ineludibles apetencias del *homo ludens* que en todos alienta: bofordando, presenciando los juegos y recitaciones de los juglares... y, por influencia oriental, jugando al ajedrez. Recordemos la anécdota que presenta a «Ben Amar» enviando al reino de Sevilla de las exigencias de Alfonso VI mediante un tablero de ajedrez cuyas piezas estaban hechas con oro y plata. Pero el rey sevillano, Al-Mutamid, no se dejó amedrentar y, tras reunir a sus consejeros, respondió a los mensajeros que «Dios le había dado un reino de hombres y no de mujeres». Miniatura del códice de los Juegos, de Alfonso X el Sabio. Biblioteca del Escorial.

tadas luego a su capricho— mientras corría y corría ante él, ofreciéndose generoso y ubérrimo, el río caudal de las reflexiones de Ibn Hazm sobre el amor y el de sus apostillas biográficas, llenas de vida y de interés humano. ¿Quién puede creer que así ocurrió?

Las someras aproximaciones que acercan algunas de las ideas del Arcipreste a las de Ibn Hazm son natural resultado del enfrentamiento por ambos de los mismos temas amorosos. Aunque coincidieran en verdad, siempre sería preciso guardarse de deducir conclusiones apresuradas. Los hombres de las más diferentes patrias, épocas y culturas pueden concebir independientemente las mismas ideas y hasta las mismas metáforas.

El heresiarca inglés Wiclef formuló sobre la Biblia las mismas ideas atribuídas al califa 'Umar sobre el Corán; ideas que le habrían llevado a ordenar la destrucción de la biblioteca de Alejandría. El mismo Castro ha destacado el parentesco que enlaza algunos pensamientos del escritor oriental del siglo x, Al-Mas'udi, con otros de Montesquieu. Y supongo que ni Castro ni nadie se atreverá a sospechar algún género de vinculación genética entre ambas parejas de musulmanes y cristianos. Dámaso Alonso ha señalado la analogía que une la descripción del gallo por Ibn Billita, poeta toledano del siglo xi, y por el poeta cordobés del siglo xvii, Góngora. Castro ha parangonado las frases del poeta andaluz de la época califal Ibn Farach, sobre la luz irradiante de su amada, con las de Calderón: "Amanecer podéis / y dar alegrías/ al más luciente farol", referidas a una "diosa humana". Y nuestro colega se atreve a deducir de tales remotísimas semejanzas que los cristianos españoles, aunque tarde —en los días de los Austrias menores—, acabaron asimilándose "las metáforas poéticas presentes en la literatura de sus compatriotas moros". No se le pasa por la imaginación la idea de que los poetas barrocos de España pudieron concebir formas expresivas más o menos parecidas a las de los poetas de Al-Andalus. Y prefiere saltar por cima de la imposibilidad de que ¡Góngora! y ¡¡Calderón!! se inspirasen en modelos poéticos hispanoárabes, cuando ya ni había moriscos en España. "Dios sólo me basta", escribe Ibn Hazm; ¿quién osará creer que hasta esa frase de *El Collar de la Paloma* remontá la idéntica de Teresa de Ávila: "Sólo Dios basta"?

¿Me perdonará Castro mi falta de audacia para acompañarle en sus aventurados paralelos? Su osadía en el emparentar lo más distante y desparejo, por cima de abismos o de cordilleras culturales y vitales que contradicen todo posible contacto entre quienes concibieron ideas o formas literarias o artísticas lejanamente semejantes, le ha permitido parangonar sin fundamento a Ibn Hazm con el Arcipreste.

Un paralelo despacioso de *El Collar de la Paloma* y del "Buen Amor" obligaría a rechazar la mera idea de su lejana aproximación o coincidencia. Castro ha escamoteado ese paralelo y cuando ha tropezado con la tajante contradicción de las dos obras ha realizado maravillosos y sutilísimos esfuerzos para explicar, como fruto del diferente clima espiritual de la Córdoba de principios del siglo XI y de la Castilla del siglo XIV, y como resultado de la diferencia temperamental de los dos poetas, la irreductible oposición de las dos obras. Más fácil sería atribuir las mínimas analogías que pueden acercarlas a la condición de ambas de tratados sobre el amor y al hispanismo integral del moro cordobés y del clérigo de Hita. Castro ha soslayado esa integral española de Ibn Hazm. La señalé en algunos ensayos y conferencias que resumí en mi *España musulmana*. Y acaba de ser aceptada y subrayada por García Gómez, quien destaca el quijotismo del autor de *El Collar de la Paloma*. Su hispánica soberbia, su pasión y su impaciencia españolas, el tono cálido y profundamente humano con que occidentaliza la exquisita afectación y la afeminada pedantería de los temas poéticos orientales en que se inspira, la amargura hispana con que traza, adelantándose a Larra, la sombría imagen de la sociedad hispano-musulmana, saturada ya de envidioso orgullo, y la ambivalencia esencial entre sentimientos delicados y feroces, entre nobleza y plebeyez, que le empareja con grandes figuras de nuestro Siglo de Oro "en quienes se cumplió la misma constante ibérica", a lo que dice el gran arabista. Españoles hasta el cogollo del alma Ibn Hazm y el Arcipreste de Hita, necesariamente habían de acercarse en algunas de sus humanas reacciones vitales. Esa aproximación queda reducida a su parejo centauricismo literario.

Pero podría no ser exacta la tesis de Castro sobre la directa derivación del *Libro de Buen Amor*, de *El Collar de la Paloma*; y pudo hallarse arabizada sin embargo la sensibilidad creadora del Arcipreste. Ni siquiera esa hipótesis es aceptable. A veces me asalta la sospecha de que Castro mismo ha vacilado a la postre frente a la realidad de la vinculación literaria de Ibn Hazm con Juan Ruiz. Me ha suscitado esa idea su celosísima acumulación de cuantas pruebas puede discurrir la más fértil imaginación en alianza con la erudición más portentosa y su alegato de otras que sobrepasan las posibilidades operativas de ambas, para acreditar el orientalismo de los métodos de creación artística y de la obra toda del Arcipreste. Si hubiera juzgado probado el contacto directo de *El Collar de la Paloma* con el "Buen Amor", ¿por qué trazar ese largo y formidable alegato posterior? En todo caso es forzoso seguirle en su insistente y aguda exégesis para poder aceptar o rechazar objetivamente sus turbadoras afirmaciones.

3. *El vino y los borrachos en la arabizada Andalucía*

La crítica que el Arcipreste hace del abuso de la bebida no enraiza, según lo más probable, en la tradición islámica. Con la Santa Cruz, el jamón y el vino habrían debido ser las señales del cristianismo en la España medieval, si los musulmanes españoles no hubieran bebido vino casi con la misma frecuencia que los politeístas — así llamaban a los trinitarios, fieles a la Iglesia de Cristo, los mahometanos adoradores del Dios eterno y único. En Al-Ándalus el fruto de la uva placía por igual al pueblo y los magnates, era gustado con placer por califas y príncipes, le cantaban sin misterio los poetas, embriagaba por doquier —incluso en el alcázar califal— a quienes le frecuentaban con exceso y hasta consiguió mover a benevolencia a los jueces o cadíes cordobeses encargados de condenar a los borrachos.

Mahoma había prohibido a los musulmanes beber vino y había ordenado que azotaran a un hombre ebrio que le había sido presentado. Pero murió el Profeta sin haber señalado la pena que debería aplicarse a los borrachos. Data pues de los sucesores de Mahoma la disposición concerniente a su castigo. El califa Abu Bakr se halló embarazado para fijarlo, consultó a 'Ali, yerno del Profeta, y 'Ali le respondió de esta manera: "Quien bebe, se emborracha; quien se emborracha, hace disparates; quien hace disparates, forja mentiras, y quien forja mentiras, debe ser castigado. Creo que deben darse ochenta azotes al que bebe." Los compañeros de Mahoma aceptaron el divertido razonamiento de su yerno y quedó establecida desde entonces la pena con que habían de ser castigados los borrachos. Abu Bakr tuvo, sin embargo, remordimientos por haber decidido a la ligera una cuestión que Mahoma había olvidado resolver y al tiempo de morir manifestó públicamente sus escrúpulos. Mas era ya tarde para retroceder y por los siglos de los siglos fueron condenados a recibir ochenta azotes los musulmanes bebedores de vino. Mejor dicho, los islamitas que bebían y descubrían su secreto mediante los signos inconfundibles con que el vino favorece a quienes lo gustan con exceso. Porque a los cautos y prudentes no podía probárseles sus frecuentaciones con el mosto, y no eran, por tanto, castigados; a lo menos por las autoridades terrenales.

Todas las rigideces de la ley musulmana frente a los frecuentadores del delicioso fruto de la vid fueron vanas en la España islamita. Un

puñado de mahometanos la ganó en una hora de discordia civil. Pero ese puñado de orientales y de berberiscos fué en seguida conquistado por las mujeres y por los vinos españoles. Los peninsulares fueron convirtiéndose al Islam más o menos de prisa y al cabo de unas generaciones apenas si corría sangre árabe por las venas de los hispano-musulmanes. ¿Cómo no habían de beber y de embriagarse aquellos islamitas españoles, nietos de muslimes y de hispanos, o españoles por los cuatro costados?

En la Córdoba califal fué frecuente la lenidad de los cadíes encargados de castigar a los borrachos. Al-Juxani nos ofrece varios testimonios pintorescos de tal debilidad.

El juez Ahmad ben Baqi cabalga con un amigo por las calles cordobesas. Delante va un borracho. El juez lo ha visto. Lejos de apresurarse a ordenar su detención, el cadí, comprensivo ante la flaqueza del ebrio cordobés, tira de las riendas de su cabalgadura, para dar tiempo, a fin de que el borracho, al notar la presencia del juez, le evite y se largue. Pero, cuanto más lentamente cabalga el cadí Ahmad, más se para el borracho. Hasta que el juez no puede menos de toparse con él. El amigo del cadí que conoce a Ibn Baqi, se dice, *in mente*: "Veamos cómo vas a salir del aprieto sin ordenar que azoten al ebrio." Pero el juez —¿gustaría también del fruto de la uva el cadí cordobés?—, al tropezar con el borracho, se vuelve hacia su amigo y, ante las eses clásicas que el vino obliga a hacer a sus posesos, dice, como compadecido: "Mira ese desdichado transeúnte, ha debido de perder la razón; pidamos a Alá porque le vuelva el seso."

El juez da audiencia en la mezquita, escucha a pleiteantes, testigos y juristas y falla los procesos. El almotacen trae ante él un hombre al que acusa de borracho. El cadí piensa: "Vaya, por Dios, voy a tener que condenarle." Y aunque el borracho huele a vino a cien leguas, el juez dice a su secretario: "Huélele", con la esperanza de que comprenda su repugnancia a castigar al ebrio. Pero el secretario no descubre el gesto suplicante del cadí y, tras de oler al acusado, responde: "Sí, huele a vino." El juez se desespera. "Estoy perdido, —piensa acaso—; este imbécil de secretario va a obligarme a ordenar que le azoten." Pero está rodeado de los jurisconsultos de su curia y entre éstos se halla Asbag, su amigo, y con un rostro incapaz de dejar duda alguna sobre sus intenciones, se vuelve hacia el jurista y le dice: "Asbag, huélele tú." Y Asbag, que ha adivinado los deseos del cadí, acerca sus narices a la cara del borracho, y, con un guiño de ojos, dice al juez: "Sí, huele a algo, pero no estoy seguro de que huela a bebida que pueda emborrachar." Una sonrisa de gratitud ilumina

al punto la cara del cadí y, con alegría, sin disimulo alguno, dice inmediatamente a los sayones: "Que le pongan en libertad, no está probado que haya realmente cometido falta."

¿Y cómo habían de castigar a los borrachos los cadíes si bebían en Córdoba sin tino los jóvenes magnates, cuando se reunían por las noches con bailarinas y cantadoras en las almunias o huertas de los alrededores; se bebía en las casas y en los palacios de visires y príncipes, y se bebía hasta en el mismo alcázar del califa?

Como todo déspota, Al-Nasir tiene el humor cambiante, y uno de sus contertulios Ibn Salim, ha escuchado de sus labios hace poco frases ásperas. Pero 'Abd al-Rahman III no es cruel y, pasada la tormenta, se arrepiente de su conducta y de sus amenazas. Así ha ocurrido ahora. Al comprender que ha llegado a aterrar a Ibn Salim, ha bajado la cabeza, avergonzado, ha recitado un versículo del Corán, se ha acercado al atemorizado cortesano y le ha hablado con afecto. Ibn Salim ha sufrido, sin embargo, un momento de verdadera angustia; tiene los nervios rotos y, para rehacerse y vencer los restos de su miedo, ha comenzado a beber en demasía. El califa, amistosamente, le dice, a fin de evitar la borrachera: "Poco a poco, Muhammad, no bebas tan de prisa." Pero la borrachera llega pronto. Los esclavos de servicio, acostumbrados acaso a escenas parecidas, se precipitan hacia él con una jofaina y varios paños. Al-Nasir, mientras le sostiene la cabeza, le dice: "Desembaraza el estómago, Muhammad." El borracho no distingue al principio la voz del soberano. Mas levanta al cabo su mirada y ve al califa allí, a su lado, y se arroja a sus pies, para agradecerle sus bondades. Al-Nasir le responde: "No hago nada de más, he sido duro contigo y te he causado mucho miedo." Ibn Salim se cambia de vestido, pues el suyo ha sufrido en el percance, y con la cabeza un poco más liviana, abandona el palacio, para dormir en su morada la palatina *pítima*.

No se bebía entonces por primera vez en los palacios cordobeses. El bisabuelo de Al-Nasir, el emir Muhammad, había ocupado el trono de Al-Andalus en lugar de su hermano 'Abd Allah —destinado a suceder a su padre 'Abd al-Rahman II, por Tarub la sultana— gracias a que aquél se hallaba bebiendo en su palacio cuando expiró, en brazos de los eunucos de la corte, el progenitor de los dos príncipes. Mientras bebía 'Abd Allah y bebían sus amigos y bebía la guardia de su puerta, Muhammad pasó, envuelto en velos femeninos, por delante de la morada de su hermano, entró por sorpresa en el alcázar y se hizo jurar aquella misma noche por los altos funcionarios del gobierno.

Y como antes de Abd al-Rahman III se siguió bebiendo en la corte califal después de su muerte. Al-Maqqari refiere que el gran Almanzor, temible azote de la Cristiandad española durante las décadas postreras del siglo x, bebió hasta dos años antes de morir.

Sí, en la España musulmana se bebía en todas partes hace mil años y se bebía sin recato, pese a las prescripciones de Mahoma. Los extranjeros se asombraban de las proporciones alcanzadas por el uso y abuso del vino en toda Andalucía y de que en todas partes se hablase de bebidas sin tapujos y se disculpase a los borrachos. Los historiadores arábigo-españoles aludían, como a prácticas normales, a las libaciones de los particulares y de los príncipes, y referían, con naturalidad, escenas como las relatadas. Y los poetas cantaban al vino con la misma vena lírica que a sus amadas favoritas y, de ordinario, al mismo tiempo que a ellas. "El vaso lleno de rojo néctar —escribe el príncipe Marwan ben 'Abd al-Rahman— era, entre sus dedos blancos, como un crepúsculo que amanecía encima de una aurora. Salía el sol del vino y era su boca el poniente, y el oriente la mano del copero, que al escanciar pronunciaba fórmulas corteses. Y, al ponerse el sol en el delicioso ocaso de sus labios, dejaba el crepúsculo en su mejilla."

Más que nunca se bebió y se cantó al vino a la caída del califato, en las cortes de los cultos y libertinos Taifas de Al-Ándalus. Hasta el severo teólogo y jurista Ibn Hazm se dejó arrastrar por la moda literaria y entonó laudes al fruto de la uva de que nunca gustó. Por él sabemos que en el siglo xi se vendía libremente el vino en la España islamita y se percibía saneado impuesto de su venta. Y el juglar de Medinaceli, cantor del Cid, pone en boca de Rodrigo estas palabras, cuando los moros de Valencia fueron a cercarle después de su conquista de Murviedro: "En sus tierras somos e fémosle tod mal, bevemos el so vino e comemos el so pan."

Se siguió bebiendo sin recato y se continuó elogiando poéticamente las delicias del vino durante el señorío de la España musulmana por los dos imperios africanos de almorávides y almohades. El médico sevillano Ibn Zuhr declaró desear: "Una casa bien abastecida, una puerta nunca cerrada, el raque y la tinaja y el porrón y el vino." Y que pudo satisfacer su gusto por los caldos andaluces resulta de estos versos que compuso: "Apoyadas las mejillas en las palmas de las manos nos sorprendió a ellos y a mí la luz de la aurora. En toda la noche no había cesado de escanciarles el vino y de beber yo mismo lo que quedaba en sus propias copas hasta que me embriagué al igual que ellos. Pero el vino ha tomado bien su venganza. Yo le hice caer en mi boca y él me ha hecho caer a mí."

Como en Sevilla se bebió vino y se cantó al fruto de la vid durante el siglo xii en Alcira, en Valencia, en Murcia, en Ibiza y en toda la España musulmana. Deliciosos poetas siguieron creando bellas metáforas en torno a los vasos, la botella, las burbujas... y describiendo escenas báquicas. En una de esas orgías nocturnas, en que los jóvenes magnates bebían en unión de sus amadas, de sus esclavas, o de sus danzadoras o copleras, mientras lloraban surtidores misteriosos y perfumaban el aire magnolias y azahares, algún árabe hispano, con alma de artista, tendido sobre cojines de damasco y reclinado en los senos de su amiga, levantando el vaso cristalino lleno de vino rojo, pudo improvisar versos como estos de Abu Zacariya:

"El vaso se ha inflamado y se ha vestido una túnica de llamas. Mirad cómo suben las burbujas. No han visto mis ojos maravilla como ésta. Encima de unas brasas encendidas, granizos que por ellas existen y que de ellas proceden."

El pueblo gustaba también del vino con placer y los poetas populares lo amaban de tal forma que el gran zejelero Ibn Quzman expresó así su voluntad postrera:

> Cuando me muera éstas son mis instrucciones para el entierro:
> dormiré con una viña entre los párpados;
> que me envuelvan entre sus hojas como mortaja
> y que me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos.

Obligados a abandonar Al-Ándalus ante el empuje de las armas cristianas, los poetas emigrados, al rememorar, transidos de nostalgia, sus días felices en las ciudades musulmanas de España, recordaban siempre sus alegres libaciones en dulcísimas noches de amor y poesía. Ibn Sa'id, desde Egipto, muy avanzado el siglo xiii, escribió al recordar el sevillano Guadalquivir:

> ¡Cuántas ligeras barcas en su espejo tranquilo
> se ven, al son de músicas alegres discurrir!
> Y los oídos gozan y gozan más los ojos
> con las bellas muchachas que en las barquillas van
> .....
> Con su sonar los vasos, las flores con su aroma
> Dicha en el alma infunden y lánguido placer.

Soñando con Algeciras, dijo:

> En los labios el vino y en brazos de mi amada
> Allí de mil auroras me sorprendió la luz

Mientras que, por la luna, con oro recamada
Tendía el mar la fimbra de su túnica azul.

Y al rememorar a Málaga escribió:

Allí la copa llena de vino generoso
Hacia los puros astros mil veces elevé
Y en la enramada verde, del céfiro amoroso
Sobre mi frente el plácido susurrar escuché.

¿Podemos dudar de que en los días del Arcipreste seguirían bebiendo los musulmanes españoles? De ellos no es probable por tanto que recogiera Juan Ruiz sus críticas literarias contra los excesos en la bebida.

Cierto que el Arcipreste consigna algunos de los daños que un judío catalán del siglo XII había atribuído al vino. Pero tal vez desde hacía milenios eran lugares comunes de la experiencia báquica de los mediterráneos. ¿Quién podía ignorar entre ellos que el abuso de la bebida disminuía la vista y el seso de los ebrios y podía llevar a la ceguera y a la locura? Más de mil años antes de que el judío catalán aludiera a tales peligros y alrededor de trece siglos antes de que insistiera sobre ellos el gran poeta castellano, les había dado carta de naturaleza otro español famoso por su estro poético, Marcial, en algunos de sus epigramas.

"Fryx, famoso bebedor —escribe—, era tuerto de un ojo y estaba enfermo del otro, Aulo. Heras, su médico, le dijo: guárdate de beber o el vino te hará perder por completo la vista. ¡Adiós, me quedé sin ojo!, exclamó Fryx riendo y se hizo escanciar innumerables vasos. ¿Quieres saber el resultado? Que Fryx se bebió el vino y su ojo el veneno" (VI, 78).

"Tú, remendón —dice también—, reyezuelo entre los zapateros, nos ofreces combates de gladiadores y el arma tajante del reciario te arrebata los productos de tu lezna. Eres un borracho, y si el vino no te hubiera hecho perder el seso, no se te hubiera ocurrido, remendón, jugar a costa de tu cuero" (III,16).

Juan Ruiz pudo recoger de la sabiduría popular occidental, como los judíos y musulmanes españoles, la tradición de los males con que el vino amenaza a quien lo bebe con exceso. Como de ella pudo tomar también el pensamiento que recoge en este cínico verso:

"Si amar quieres dueña, del vino bien te guarda."

Marcial había escrito dirigiéndose a Rufo: "Pones demasiada agua en tu vino... ¿Acaso te ofreció Nevia una noche de placer y tratas de reunir, con la sobriedad, fuerzas para goces más ciertos?"

Américo Castro suele olvidar la importancia de la milenaria tradición mediterránea para explicar muchos parentescos entre los cristianos españoles y los españoles musulmanes. En el siglo VII, hacia los mismos años en que Mahoma fundaba el islamismo, San Isidoro mencionaba en sus *Sentenciae* II.43.1, a la embriaguez con la soberbia y la fornicación, entre los pecados graves, y escribía del abuso del vino: perturbationem gignit mentis furorem cordis.

Más que inspirado en las formas vitales y literarias hispano-islámicas sobre el vino, el Arcipreste sirvió de inspiración a los moriscos según demuestra el texto del Sermón de Ramadán que Castro alega. Los versos de Juan Ruiz contra los excesos en el beber no pueden servir por tanto para vincular el *Libro de Buen Amor* con la experiencia religiosa y artística del Islam hispano.

4. *Trotaconventos en España*

Tampoco me parece segura prueba del enraizamiento del *Libro de Buen Amor* en la tradición literaria hispano-islámica la frecuente aparición del tema de la tercería amorosa en la gran sinfonía que debemos al Arcipreste. Castro vuelve a olvidar, otra vez, la unidad vital y cultural del mundo mediterráneo. El eunuco, el pederasta y el tercero o la tercera pertenecen a la fauna vital y literaria de los pueblos ribereños del gran mar que sirvió de eje al mundo antiguo. No podrá nadie negar el origen oriental de esos tres viles y desdichados vicios y profesiones —a lo que acreditan algunas inscripciones, la pederastia llegó a ser una profesión— del *homo mediterraneus*. Ningún texto antiguo los vincula con la rudeza primitiva de los pueblos occidentales. Pero tampoco podrá negarse el pronto contagio por éstos de las miserias físicas y culturales del Oriente. Si no antes de Roma —griegos y fenicios frecuentaron las costas del Mediterráneo occidental— a lo menos desde que Roma, ya helenizada y a través de su helenización transida de orientalismo, extendió su estilo de vida por Berbería, Hispania y las Galias.

De la práctica de la tercería en Grecia poseemos diversos testimonios. Sorprendida por la sutilidad de sus consejos para conseguir amantes, la cortesana Teodota propuso a Sócrates que fuese su tercero.

La tercería debió de estar muy arraigada en la corrompida sociedad del primer siglo del Imperio romano. Terceras aparecen en algunas comedias latinas y de terceros habla Marcial en sus epigramas.

"Ciudadano pobre y honrado, de pecho ingenuo y de palabra franca, tú, Fabiano, que a Roma te diriges, ¿cuál es tu intento? No sabrás ser alcahuete, ni parásito..."; y Marcial sigue enumerando otros tristes oficios que supone a Fabiano incapaz de ejercer (IV, 5). Y al injuriar a Vacerra le apostrofa así: "Delator, calumniador, fullero, alcahuete, lamerón, esgrimista... ¿Cómo siendo tantas cosas no tienes nunca dinero?" (XI-66).

Las Sentencias de Paulo recogidas en el *Digesto* XLVII, 11. L, 1, atestiguan que la tercería llegó a extenderse de tal modo que los jurisconsultos y el Estado acabaron preocupándose de establecer castigos —azotes y deportación— para quienes sedujeran, para otros, mujeres o doncellas.

El torpe oficio de la tercería masculina o femenina no fué introducido en Occidente por los islamitas; ni lo fué en España. El tipo de casa andaluza, no pocas características arquitectónicas urbanas, los terceros y terceras, la pederastia, el eunuquismo, la magia, los baños, las raheces maneras de expresarse, las salaces y a veces hasta malolientes frases literarias y muchas prácticas, costumbres, usos, ideas, formas artísticas, vicios y virtudes de la España islamita constituyen un legado, hasta ahora apenas estudiado, de la vida antigua. Asombra hasta qué punto los hombres en general y en particular los españoles han sido fieles en el conservar de gestos y costumbres. Marcial atestigua que en la Roma de Domiciano se llamaba a la gente con el sonido peculiar que produce el roce de los dedos medios y pulgar (VI-89), como todavía se hace en España. Y como hoy también, se injuriaba ya en los días de Marcial extendiendo un dedo de una manera obscena, que pocos españoles desconocen (VI-71).

Curtius ha dedicado toda su *Europäisches Literatur und lateiniches Literatur* a probar la perduración de los temas antiguos a través de toda la Edad Media. A esos temas debe añadirse el de la tercería amorosa.

La tercería amorosa —masculina o femenina— debió de alcanzar mayor relieve e importancia en la Península, como en todo Occidente, a medida que la renovación de la moral por obra del cristianismo y, a la par, la crisis creciente de la vida urbana y la consiguiente rarificación de las frecuentaciones sociales, propicias a encuentros y galanteos, fueron dificultando, con trabas cada día mayores, el libre juego del amor.

El Breviario de Alarico reprodujo las sentencias de Paulo antes señaladas; San Isidoro no olvidó en sus "Etimologías" a los *lenones*, rufianes o terceros; y Chindasvinto (642-655) castigó a los *sollicitatores* de esposas, viudas o muchachas. Por ese precepto de la *Lex Visigothorum*, III, 3, 11,

sabemos que ejercían la tercería amorosa: hombres y mujeres libres, libertos y libertas y siervos y siervas. Chindasvinto los condenó, y a quienes los enviasen a seducir a *uxores, filias* o *viduas*, a ser entregados a los esposos, padres o parientes de las seducidas, para que éstos hicieran de ellos lo que bien les pluguiera.

Conquistada España por el Islam, la enclaustración de la mujer en los harenes, incluso, naturalmente, antes de que contrajera matrimonio, y lo habitual de las bodas entre quienes a veces nunca se habían visto hasta el día de su enlace, hizo sin duda de la tercería en Al-Ándalus una institución floreciente y a la postre consentida, si no favorecida, por las prácticas sociales. Los novios solicitaban sus futuras esposas por referencias de esas terceras; de las viudas pobres que pululaban por las casas de los musulmanes españoles. Por referencias de mujeres que entraban hasta los rincones solitarios del harén, conocían los secretos y las intimidades de todas las familias y llevaban y traían noticias sobre las condiciones físicas, morales y económicas de las muchachas en flor, de las viudas o de las divorciadas.

Junto a ese honorable oficio, esas terceras, y como ellas los terceros, ejercían desde siempre el más vil de la alcahuetería, en el sentido estricto del vocablo. Ibn Hazm en el capítulo "Sobre el mensajero" de *El Collar de la Paloma* escribe: "Las personas más empleadas por los amantes, para comunicarse con los que aman son, o bien criados en quien nadie para mientes y que no despiertan recelos, por su poca edad, por lo desastrado de su porte o por la zafiedad pintada en su rostro, o bien, por el contrario, personas respetables y fuera de toda sospecha, por la piedad que aparentan o por la avanzada edad a que han llegado. ¡Cuántas hay así entre las mujeres! Sobre todo las que llevan báculo, rosario y dos vestidos encarnados. Yo me acuerdo que en Córdoba las mujeres honradas se guardaban de las que tenían tales atributos, dondequiera que las veían. También suelen ser empleadas las personas que tienen oficios que suponen trato con las gentes, como son, entre mujeres, los de curandera, aplicadora de ventosas, vendedora ambulante, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilandera, tejedora y otros menesteres análogos. Por último, también suelen ser empleadas las personas que tienen parentescos con aquel a quien son enviadas, que por esta razón no se retrae de ellas. Por estos procedimientos, ¡cuántas personas inabordables se han tornado blandas; cuántas difíciles, fáciles; cuántas lejanas, próximas; cuántas ariscas, afables! ¡Cuántas malaventuras han atravesado los velos

más protectores, las cortinas más espesas, los gabinetes más reservados y los muros más sólidos, por las añagazas de estas gentes!"

"Si no fuera para llamar la atención sobre ellas, no las hubiera mencionado. Lo he hecho para que nadie pare mientes en ellas ni ponga en ellas la menor confianza. Dichoso el que escarmienta en cabeza ajena. Y que Dios corra sobre nosotros su velo protector y no aparte de ninguno la sombra de su salvación."

A las noticias que Ibn Hazm procura sobre terceras y terceros podría Castro haber añadido esta poesía en que Abu Chafar Ahmad ben Sa'id (m. 1163) define a maravillas la alcahueta hispano-musulmana:

"Alcahueta que hace gala de su oprobio, más encubridora que la noche para el caminante
"Entra en toda casa, y nadie sabe hasta qué punto penetra en ella.
"Cortés, acogedora del que encuentra; sus pasos no molestan al vecino.
"Su manto no se dobla nunca, más inquieto que bandera de combate.
"Aprendió, desde que conoció su utilidad, la diferencia que hay entre crimen y astucia.
"Ignora dónde está la mezquita, pero conoce bien las tabernas.
"Sonríe siempre, es muy piadosa, sabe muchos chismes y cuentos.
"Posee la ciencia de las matemáticas y la industria de hacer horóscopos y hechizos.
"No puede pagarse zapatos de su bolsa, pero es rica en medio de la miseria.
"Capaz sería, por lo suave de sus palabras, de unir el agua con el fuego."

Ninguno de estos dos testimonios literarios hispano-árabes —los he reproducido de propósito para que el lector pueda juzgar de mis palabras— pudo brindar al Arcipreste material poético incógnito para componer el tipo de su Trotaconventos. Las noticias a la par detalladas y vagorosas de *El Collar de la Paloma* no podían enseñar a Juan Ruiz nada que no supiera, que no estuviera cansado de ver en torno a él todos los días. Ibn Hazm no traza siquiera una silueta de cualquiera de esas terceras que cita como posibles mensajeros de los enamorados. Se limita a mencionarlas junto a los otros intermediarios de que se valían: sirvientes —pervivía la tradición romana recogida por Ovidio—, parientes y amigos, y hasta junto a las palomas mensajeras de que da también noticia. Los eruditos que se han ocupado de estudiar las fuentes literarias del Arcipreste han acumulado numerosos testimonios de terceras y aun de terceros procedentes de muy diversas comedias, tratados, cuentos, poemas, epístolas...

medievales de allende el Pirineo. Lecoy los ha registrado con su habitual erudición y ha señalado incluso en muchas de esas terceras los rasgos esenciales que caracterizan a Trotaconventos.

Y no precisó el Arcipreste acudir a las alcahuetas hispano-musulmanas para dar vida y anclar en la realidad —así hacía siempre con sus modelos literarios— a las terceras ultrapirenaicas. Pudo transformar en Trotaconventos a la Anus de la novelita *De Amore* y desarrollar el tema de la vieja tercera en su "Libro", con sólo abrir los ojos a la realidad social de la Castilla de su época.

Sería ingenuo suponer —y Castro no incurrirá en tal ingenuidad— que los cristianos españoles tuvieron que aprender de los islamitas la práctica de la tercería amorosa. Si la enclaustración en los harenes de las mujeres hispano-musulmanas hubo de contribuir al desarrollo en Al-Ándalus de la alcahuetería de tradición mediterránea, su perduración en la España cristiana fué favorecida por el crecimiento de la enclaustración monástica y por las crecientes rigideces morales de una sociedad en que triunfaba el más vivaz sentimiento del honor, hasta en el pueblo. Si en el Sur la habitual compra de esclavas se terciaba en el camino de la tercería, en el Norte daban calor a su arraigo, y aliento a su difusión, las dificultades con que tropezaba la clerecía —cada vez más apremiada por la ley canónica a la práctica de la castidad del celibato— en la burla de tales preceptos y en la satisfacción de sus sensuales apetitos.

De la España muslim sólo aceptaron los cristianos el nombre, no la institución, como ocurrió en el caso de los alcaldes, vocablo adoptado en el Norte para designar unos magistrados que no pudieron existir en Al-Ándalus, donde jamás hubo ni sombre de organización municipal. Después de un proceso semántico que puede seguirse aceptaron el nombre con que los hispano-árabes acabaron bautizando las terceras. Porque estaban gastadas las viejas designaciones latinas de *Sollicitatores* e *Interpellatores*, porque la de medianera tenía significaciones múltiples y confusas y tal vez porque lo vil del oficio les movió a bautizarlo con una designación peyorativa tomada del árabe.

En el *Libro de los fueros de Castiella* compilados poco después de la conquista de Sevilla (1248) se recoge la noticia de una "fazaña" o caso judicial ocurrido en Belorado. "Esto es por fuero et fasannia: que los alcalles et los jurados de Bilforado mandaron prender a Mari Garçia, de Varrio la Vinna, porque disian que era alcahueta de Diego, abad, et dela muger de Girralt, fija de Diago Pasta, et que los fallaron en uno çerrados en casa de Mari Garçia. Et dixo Mari Garçia alos jurados que ella aduxierra la

muger a su casa e quel diese el abbad vna emina de pan e que los encerro en su casa. Et prisieron la e fostigaron la por toda la Villa."

Belorado era una pequeña población situada en la raya oriental de la tierra de Burgos en "el camino francés" o de Santiago, en una zona sin mudéjares, según acredita el silencio que guarda sobre ellos el *Libro de los fueros de Castiella*, a cuyas páginas asoman cristianos, judíos y romeros pero rara vez moriscos..¡Cuántas Mari García habría por el reino de León y de Castilla, que como la del barrio La Viña encerrarían en sus casas a los arciprestes y a sus enamoradas o a quienes, sin ser clérigos, sintieran las mismas tentaciones que el sensual abad de Belorado, o que el alegre Arcipreste de Hita, por viudas, casadas o solteras! Si se nos hubieran conservado otras colecciones de "fazañas" tan parleras como las que registraron diversos casos judiciales de tierras burgalesas, veríamos a esas terceras pulular por todas las ciudades y villas de la monarquía, incluso claro está por las que nunca sufrieron del contagio de la vida islamita.

Fueros de ciudades de orillas del Duero: los de Zamora § 79 y Soria § 539; de Castilla la Nueva: los de Zorita § 268 y Cuenca XI, 43, y de Extremadura: los de Coria § 374, Cáceres § 363 y Usagre § 385, y el Fuero Real de Castilla IV, 10, 7 castigaban con distinta dureza a tales ligaderas, medianeras, alcayotas, alcahuetas, mujeres dadas a la alcahotería. Ora, como disponía la Ley Gótica, eran entregadas en poder del esposo o marido cuya mujer habían seducido – Soria y F. Real; ora eran condenadas a ser azotadas y echadas de la ciudad – Zorita; ora eran amenazadas con ser quemadas – Cuenca, Soria, Cáceres y Usagre. Que hacían fortuna con su oficio se deduce de las penas pecuniarias con que eran castigadas por los fueros de Soria, Coria y Usagre y por el Fuero Real. Y por los de Coria, Cáceres y Usagre y por la Partida VII, 22, 2, sabemos que también los hombres hacían de mensajeros, trujimanes o alcahuetes y que eran condenados a la horca.

La tercería amorosa era ya una vieja y difundida institución en Castilla –hasta en la más vieja Castilla– cuando el Arcipreste, sin más que abrir los ojos y contemplar la realidad social en que se hallaba inmerso, pudo infundir vida a su Trotaconventos.

Castro quiere vincularla a toda costa con la tradición hispano-muslim. "La vieja –escribe–, oscila entre la vaga y abstracta determinación de un nombre y una figura... Esa figura (o intención de figura) va encarnando en diferentes marcos personales, es una y a la vez varia, según el modelo oriental." Ni las alcahuetas hispano-árabes eran en la vida ni en

la literatura vagas, abstractas, unas y varias a la vez, como Castro afirma, ni Trotaconventos era "una intención de figura". La "vieja" del Arcipreste era una criatura de carne y hueso, llena de vida y bien anclada en la realidad; un ser humano no una marioneta como la Anus de la novelita *Pamphilus de Amore*; un personaje con perfiles tan marcados y con tal vitalidad y realismo que escapándose de las páginas del *Libro de Buen Amor* empezó a adquirir corporeidad y a convertirse en un ser vivo para los castellanos. Son vanos los esfuerzos de Castro para hacernos ver las transmutaciones migratorias de la "vieja" de Juan Ruiz. Spitzer ha estudiado cómo éste crea poéticamente a Trotaconventos. Ni cambia de persona, ni de tipo, ni de oficio. El Arcipreste se complace en ir delineando su retrato. La bautiza con un apodo: Trotaconventos, conforme a la costumbre de las poblaciones castellanas –costumbre que aparece atestiguada en vida de Juan Ruiz, por el censo de los bienes urbanos de la catedral de Ávila–; pero registra luego su nombre de pila: Urraca. Nos la presenta en la variedad de sus actividades, todas inherentes a su polifacética profesión, que no podía ejercerse como una rígida y unívoca milicia, sino mediante esa multiplicidad de gestos y maneras. Y por puro capricho consigna la multitud de sobrenombres con que el pueblo conocía a las terceras –esas sabrosas enumeraciones no son exclusivamente orientales– pero sin que tal registro implique ninguna mágica transmutación de la vieja mediadora.

Dudo mucho de que nadie se deje seducir por los arabescos sutiles con que Castro se esfuerza en demostrar lo indemostrable. En su afán de convencernos dice que la cómica escena con que Trotaconventos logra apartar del lado de Doña Endrina a su madre Doña Rama, está basada en la marrullería morisca, como si la marrullería fuese personal patrimonio de los moros que vivían ganándose la vida honradamente entre los castellanos. En el diálogo picaresco se recorta bien una ingeniosa mujer de Hita o de cualquier otra villa de Castilla; una mujer que vive y vibra y gesticula como las mujeres del *Corbacho* y de la realidad hispana y no hispánica. Según la tesis, muchas veces defendida por Castro, en la tradición literaria arábiga no se concebía que un personaje se forjara su propia personalidad en enlace con la de otros hombres; y eso es precisamente lo que hace Trotaconventos, gracias a la capacidad novelística y dramática del Arcipreste.

Castro llega a enlazar el hadiz islámico: "Quien se enamora apasionadamente, se abstiene y muere virgen, muere mártir", con las frases del epitafio que el Arcipreste dedica a Trotaconventos:

¡Cierto en parayso estás tú asentada!
¡con los márteres deves estar acompañada!
¡sienpre en el mundo fuste por Dios marteriada!

¿No es demasiado?

Es disculpable este exceso de celo en la defensa de una tesis que ha llegado a enamorarle, todos hemos caído alguna vez en tales tentaciones. Pero Castro habrá de perdonar a quienes libres de su apasionamiento no puedan asentir a tales alegatos.

5. *Argumentos inválidos*

No más fe merecen otra serie de argumentos de Castro, tangenciales al meollo del tema, pero con los cuales intenta convencernos del mudejarismo del *Libro de Buen Amor*. Supone que algunos rasgos del tipo de mujer preferido por el Arcipreste —la abundancia de caderas, por ejemplo— corresponden al tipo árabe de belleza femenina; y afirma que otros detalles mujeriles de la predilección de Juan Ruiz —por ejemplo, "los sobacos un poco mojados"— hacen pensar, como su consejo "puna de aver mujer que la veas sin camisa", en intimidades de harén. ¿Me permitirá Castro una sonrisa sobre la exclusividad arábiga del gusto por las mujeres anchas de caderas? ¿Y una duda acerca de la existencia de harenes moriscos en Hita, Alcalá, Guadalajara, Toledo, Segovia y las otras poblaciones enclavadas en la geografía vital del Arcipreste? ¿No cree Castro que el alegre Juan Ruiz y muchos de sus contemporáneos, laicos y clérigos, pudieron ver sin camisa a muchas mujeres no enclaustradas en harenes y gustar del tipo árabe de belleza femenina? Es ingenuo discutir sobre tales argucias probatorias.

"Que mucha mala bestia vende buen corredor", dice Juan Ruiz, aludiendo a las artes de las terceras, y Castro deduce de esa frase que tales mujeres intervenían en las ventas de esclavas; ve una alusión a las ventas de mujeres en otro verso de Juan Ruiz: "Tal mujer non la fallan en todos los mercados"; y nos arroja ambos datos al rostro en prueba del orientalismo del *Libro de Buen Amor*. Se vendían, sí, esclavos en Castilla y no habría requerido ningún modelo islámico la supuesta intervención de las alcahuetas en su tráfico, pero el Arcipreste alude a las claras a los corredores de ganados. Y Castro olvida que los mercados, no los de esclavas, que no existieron en tierras castellanas, sino los semanales a las puer-

77. — El florido crucero de la catedral de Burgos. De *Caput Castellae* ésta se convirtió en capital mercantil del reino durante los siglos XIV y XV. Su relaciones con Flandes y las costas occidentales y septentrionales de Francia, llegaron a ser intensas y permanentes. La riqueza y el fasto de la ciudad de caballeros mercaderes en la florida Edad Media impuso su sello en la terminación y restauración de la catedral burgalesa.

78. — Tardía imagen de Sancho IV (1284-1295) en la catedral de Toledo. ¿Conocía el escultor la historia del rey débil y violento —por eso le llamaron El Bravo— a quien la tuberculosis arrastró joven al sepulcro? ¿Sabía que revolvió el reino para suceder a su padre Alfonso X el Sabio y que legó un reino revuelto a su hijo Fernando IV el Emplazado? ¿Que se dejó gobernar —y a Castilla— por un privado, y que, colérico, le hizo matar después? ¿Que tras agitar a las masas fue cruel con ellas? ¿Que al aliarse con Francia contra Aragón suscitó la enemiga del reino vecino y hermano?

tas de los muros de ciudades y villas, mercados en los que se vendía de todo y en los que se aprovisionaban los burgueses cada ocho días, eran ya —como han seguido siéndolo hasta ayer en las viejas poblaciones españolas— los lugares más concurridos por las mujeres de esas villas y ciudades. A ellos acudían, y han acudido hasta mis días, mujeres y hombres, no sólo a comprar y vender, sino en son de observación y galanteo. Juan Ruiz se habría paseado muchas veces por esos mercados de los lunes, los miércoles, los viernes... ojo alerta y corazón alegre, a la caza de alguna muchacha de su agrado.

"El fracaso en amor, tan frecuente en Juan Ruiz —escribe Castro—, no se debe a espíritu cristiano, vanidad del mundo, etc., sino a que es igualmente un tópico árabe." No se decide a traer a capítulo a Ibn Hazm en apoyo de este aserto, porque en *El Collar de la Paloma*, como en la vida en general, hay tantos éxitos como fracasos; y la "bella paciencia" a que su autor se refiere más de una vez en sus reflexiones y en sus poesías amorosas, de ordinario era por él juzgada remedio seguro para convertir en éxitos posibles derrotas. Cita un texto no hispano reproducido por Ecker: "¡Oh tú que me esquivas! Cuán a menudo he tratado con mi paciente contención de sacar provecho de ti, pero no me ha aprovechado." Y trae también a capítulo un pasaje del poeta hispano-andaluz del siglo XI, Ibn Zaydun, que reza así: "Tengo paciencia para soportar los desdenes en la convicción de que quien es sufrido es favorecido con el logro de sus deseos." Pero es el caso que el Arcipreste no muestra ninguna paciente contención, ni ninguna constancia. Sus fracasos —en la cuidada arquitectura de su obra, sus tres primeras derrotas constituyen el trampolín literario preciso para el lanzamiento a escena de don Amor— no le incitan a esperar pacientemente un cambio de fortuna. Le mueven de prisa a abandonar la difícil presa: "Responder do non llaman es vanidat provada. Partime de su pleito, pues de mi es redrada"; le deciden a componer su impía "troba caçurra": "Cruz, cruzada, panadera"; le dejan indiferente y sereno: "Redreme de la dueña e crey la fablilla. Por lo perdido non estes mano en mexilla"; o le irritan con su "vieja" y leal mensajera, hasta llegar a injuriarla y a enjaretar la larga serie de nombres infamantes con que se conocía a las alcahuetas en tierras de Castilla. El Arcipreste habla de sus fracasos como habla de sus victorias, porque refleja la realidad de la vida, en la que se dan entremezclados triunfos y derrotas; porque sin duda se dieron así en la suya propia y en las vidas de los otros clérigos y arciprestes castellanos.

"El Arcipreste sabe —dice Castro— que ha compuesto un 'nuevo libro con 'versos extraños'." "Tras Juan Ruiz —concluye—, resuena el eco de una

larga tradición de orgullo literario hispano-islámico", y cita el caso de Abu Galib, escritor del siglo XI, que se negó a escribir el nombre del señor de Denia al frente de su libro, a pesar de una oferta de ricos presentes. Castro demuestra un oído demasiado sutil al ser capaz de escuchar en las dos frases citadas del Arcipreste el eco de esa supuesta orgullosa tradición literaria. El mío es mucho más torpe. Creo que será difícil a quien no sea Castro captar la vinculación de la actitud de Abu Galib con la de Juan Ruiz. Comparemos las sencillas palabras de éste: "E composele (su libro) otrosi a dar algunos leçon e muestra de metrificar e rrimar e de trobar", con las de Marcial: "He aquí al que lees, al que tú buscas, a ese... conocido en el mundo entero por sus picantes epigramas"; con las de Abu Ishaq de Elvira: "Si yo llamara a las palabras, acudirían humildes... / Pero yo vi que nuestro Profeta censura a los poetas lenguaraces y charlatanes / Por eso he guardado silencio excepto para la piedad / Aunque seguramente los mares de mi talento vomitarían perlas"; con estas frases de Ibn Ammar en su elogio de Al-Mu'tamid de Sevilla: "¿Quién se atreverá conmigo? Tu nombre es áloe que he quemado en el pebetero de mi genio"; y con las de Ibn Quzman: "Mi excelente zéjel / se oye en el Iraq / ¡Qué genial es esto! / Otros versos no valen / lo que este donaire." Y habremos de reconocer en el Arcipreste un oasis en el milenario orgullo hispano. En el Arcipreste, que declara en prosa y en verso su ignorancia, su poca ciencia, su rudeza y que llega a escribir que sabía menos que buey de cabestro.

"El amor de un bello cuerpo y el ansia de Dios —escribe Castro— aunque en jerarquía de inferior a superior, están ambos bajo la mano de Dios. Juan Ruiz, autor cristiano, marcará el amor carnal con el estigma de la locura, pero se detiene en su goce como si no lo fuera, ya que

> Ssy Dios, quando formó el ome, entendiera
> Que era mala cosa la muger, non la diera
> Al ome por conpaña nin dél non la feziera;
> Ssy para bien non fuera, tan noble non saliera.

Pero María Rosa Lida ha demostrado que en tal copla el Arcipreste se limitó a poner en verso castellano un pasaje del *Liber consolationis et consilii*, compuesto en 1246 por Albertano de Brescia, a quien Castro no juzgará influído por pensamientos o ideas islámicos.

"Hay en el *Libro de Buen Amor* cantigas que el poeta dice haber compuesto y que no figuran en su cancionero", escribe Castro. "Si no poseyéramos otras pruebas acerca de los modelos árabes del Arcipreste

—añade— ésta sería una decisiva." Juan Ruiz tiene presente *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm en el que se pasa siempre de la prosa al verso mediante una fórmula siempre repetida: "Sobre este asunto he escrito una poesía." Pero Ibn Hazm apostilló sus reflexiones sobre el amor con innumerables composiciones poéticas. El copista oriental de la obra confiesa haber suprimido "buena parte de sus versos para dejar sólo los más notables, embellecerla, mostrar mejor sus encantos, reducir su volumen y facilitar el hallazgo de las peregrinas ideas que contienen sus expresiones". Si, no obstante esta importante poda, adornan aún "El Collar" muchas docenas de breves poemas, es fácil calcular la gravitación de la parte poética en el texto primitivo de Ibn Hazm. No es lícito por ello parangonar el "Buen Amor" con obra en que así se entreveran poesía y prosa. El Arcipreste no pasa nunca de la prosa al verso, porque sólo usó aquélla para redactar el prólogo de su "Libro". Y el número de los trozos líricos con que le ilustra es muy reducido. Castro quiere abultar esa parte de propósito. Cita como silenciadas algunas cantigas que Juan Ruiz no declara haber incluído en su obra y otras que sí fueron reproducidas en ella — si el Arcipreste hubiese imitado a Ibn Hazm, o las habría copiado todas o habría declarado cuales excluía. Castro cree que Juan Ruiz no las reprodujo "porque el castellanismo cristiano del autor le lleva a inhibirse cuando trata de poetizar 'en serio' y desde el fondo del alma acerca del amor como un sentimiento expresable; cuando intenta hablar directamente a la amada". Mas es el caso que en buena parte de las cantigas que no fueron copiadas en el *Libro de Buen Amor* el Arcipreste no intentó hablar a la amada. En una aludía a un escolar goloso, "compañero de cucaña"; en tres procuró pintar el mal talle de una serrana, poco favorecida por la naturaleza, y muchas fueron cantigas de danza y de troteras. O las suprimiría él Arcipreste o las excluirían sus copistas, como cree Menéndez Pidal, pero Castro vuelve a alegar una prueba vana del orientalismo de la obra del jocundo clérigo de Hita...

Para vincular el *Libro de Buen Amor*, con la alternancia de prosa y verso de las obras árabes, Castro afirma que los trozos poéticos serían en ellas como metáforas y como glosas moralizantes del suceso vital. Imitando tal práctica, Juan Ruiz habría intercalado el verso narrativo con trozos líricos moralizadores (fábulas y apólogos) que habrían tomado un sentido de ejemplos-metáforas. Pero cabe observar que las poesías con que Ibn Hazm interrumpe su narración no tienen de ordinario el carácter de glosas morales; con mucha frecuencia parafrasean en tono poético las mismas ideas expuestas en el texto, y éste pocas veces deja de incluir la

apostilla moral de la historia-ejemplo en él referida. Las fábulas y apólogos del Arcipreste no son trozos líricos, conservan y a veces acentúan el tono narrativo del relato; y sólo caprichosamente y con la intención de forzar el paralelo que defiende, pueden ser calificados por Castro de ejemplos-metáforas.

Para Menéndez Pidal los dos elementos del libro del Arcipreste, el biográfico y el lírico, daban variedad a la exposición juglaresca de la obra en público: "la narración o disertación en metro largo de cuaderna vía sería recitada por el juglar; y las cantigas o trovas intercaladas serían cantadas". "Creo, pues, que el 'Buen Amor' —dice— se exponía por los juglares en una forma algo análoga a lo que la literatura francesa llamó en una de sus obras famosas *chantefable*, porque en ella alternan la prosa recitada y el verso cantado." Tenía Juan Ruiz modelos occidentales para engarzar trozos líricos en su biografía humorística. Que esas composiciones derivasen o no de las *maqamas* —tema todavía no resuelto definitivamente— es cuestión que no interesa aquí. Esa derivación explicaría las remotas semejanzas de "Buen Amor" con aquellas composiciones arábigas.

Castro mismo brinda a veces fuertes indicios contra el orientalismo del libro del Arcipreste. Al tratar de hablar de amor en primera persona Juan Ruiz se retraía. Trescientos años antes Ibn Hazm se había expresado en cambio con una gran violencia emotiva. Sin alcanzarla, la poesía provenzal hablaba ya de amor en primera persona desde el siglo XII. El Arcipreste, concluye Castro, no podía seguir los modelos del Sur ni los del Norte, porque era castellano. Muchos pasajes del "Libro" contradicen la supuesta timidez expresiva del clérigo de Hita. La actitud de Juan Ruiz a que alude Castro, ¿no inclina mejor a creer que no conoció los modelos arábigos ni los provenzales por ellos influídos?

Castro registra diversos textos árabes en que se alude a la belleza irradiante de la mujer. En un viejo hadiz se dice: "Y ella doró la arboleda con la gracia de su mirada / con su brillo aumenta el sol sus resplandores." En el poemita de *Bayad y Riyad* se lee: "La belleza resplandece en el rayo de su frente / Y de ella viene una brisa de almizcle y de alcanfor." Ibn Farach, poeta andaluz del siglo X, escribió: "Apareció sin velo en la noche y las tinieblas nocturnas (iluminadas por su rostro) también levantaron aquella vez sus velos." El tema, abundantísimo en la poesía hispano-árabe, penetró también en la hispano-hebrea. Quedan huellas de esas radiantes metáforas en la poesía románica, hasta en la "Vita Nuova" de Dante. Castro reconoce que esos temas y esas metáforas apenas están representados en el "Buen Amor". Juan Ruiz los habría

recogido, dice, si se hubiera decidido a llenar los huecos poéticos de su obra con emotividad erótica. ¿Será osadía imperdonable suponer, a la inversa, que no se decidió a llenarlos porque ignoró la tradición poética de los árabes y judíos españoles?

Un autor persa dijo: "Poesía es el arte mediante el cual las proporciones imaginarias y sus deducciones se comportan de tal modo que pueden hacer que una cosa pequeña aparezca como grande y una grande como pequeña." Y Castro escribe: "Así se justifica el elogio de las 'dueñas chicas' (en el 'Buen Amor') que ha de tener antecedentes orientales." Empieza a ser demasiado. Por ese camino cabe deducir que se hallan o nos hallamos influídos por modelos islámicos cuantos tienen o tenemos la misma preferencia que el Arcipreste por las mujeres pequeñas —Dámaso Alonso, guiado por García Gómez, acaba de probar que los erotólogos islamitas preferían las mujeres altas— y cuantos gustan o gustamos de las rubias, como los califas cordobeses.

Otro autor árabe escribió: "El poeta no tiene más remedio que, o contar mentiras o hacer reír a la gente, pues la poesía sigue la vida humana y la naturaleza." "Y un célebre asceta oriental declaró que no lo era en verdad pues sólo había abandonado los placeres terrenos porque los mejores de ellos se habían retirado de él." Castro concluye: "Todo... (ello) hace percibir algo de la dirección de los supuestos poéticos del Arcipreste." Vuelve a ser demasiado. Es difícil ver en esos dichos peregrinos algunas de las claves del *Libro de Buen Amor*.

Quien intenta acumular demasiadas pruebas en apoyo de una tesis corre el peligro de provocar primero la vacilación y después la reacción negativa del lector mejor dispuesto. Y a la postre, así como, cuando se aprieta con exceso el cerco de una presa codiciada, ésta remonta el vuelo y escapa burlona, hacia el azul, así también las hipótesis que se apostillan y se glosan con excesivo celo acaban por desvanecerse entre punzantes dudas.

6. *El realismo del "Buen Amor"*

"Oímos... por primera vez en castellano una voz poética que habla desde la conciencia de una persona." "Juan Ruiz saca del silencio preliterario en que yacía la realidad menuda que la épica, la religión o la didáctica habían excluído." "El *Libro de Buen Amor* es fruto ambiguo de la alegría vital y de los frenos moralizantes y ambos temas chocan y se entremezclan en el juego complejo de su estilo."

Estas tres ideas asoman muchas veces y muchas se repiten como musicales *leitmotiven* en la sinfonía que Castro compone en torno al Arcipreste. Con frecuencia brincan sus notas conocidas a través de sus páginas. En un verdadero arabesco aparecen, se ocultan, vuelven al primer plano, se adivinan, se disfrazan con algunos compases distintos, se entremezclan con otros temas diferentes, pero de nuevo vuelven a surgir ante nuestros ojos o ante nuestros oídos con insistencia solícita e ingeniosa. Se diría que Castro quiere grabarlos con firmeza en nuestro cerebro para forzarnos a adoptar su tesis.

No es Castro el primero en advertir esa triple característica de los métodos de creación poética del Arcipreste. La señaló ya Menéndez Pelayo. Con frecuencia insiste éste sobre la capacidad de Juan Ruiz para captar los pormenores del vivir diario de los castellanos, para vitalizar sus fuentes literarias con detalles de las costumbres de su tiempo; es notorio, dice, su "intenso poder de visión de las realidades materiales". "Es uno de los autores —escribe después— en quien se siente con más abundancia y plenitud el goce epicúreo del vivir"; registra su inclinación a "dar rienda suelta a la alegría que rebosaba en su alma" y una vez señala como carácter esencial del Arcipreste, la "desenfrenada expansión de la alegría de vivir, contrapuesta al ascetismo cristiano". "Se puso entero en su libro", dice también; "nos dejó consignadas en su libro cuantas [noticias] podemos apetecer acerca de su personalidad moral"; toda la obra tiene por centro la personalidad del poeta y gira en torno a ella; insiste sobre el extraño vigor de la misma y sobre su reflejo en el "Buen Amor" y llega a preguntarse sobre las raíces de la forma autobiográfica del libro de Juan Ruiz, o lo que es igual, de ese hablar "desde la conciencia de una persona".

Esas ideas centrales de la creación poética de Juan Ruiz han sido luego destacadas más de una vez por los diversos estudiosos que han consagrado atención al *Libro de Buen Amor*. Han intentado explicarlas relacionándolas con las corrientes literarias de la Europa Occidental o con las singularidades de la propia persona del Arcipreste. María Rosa Lida, insistiendo en ideas de Menéndez Pidal y de Lecoy, ha sido la última en escribir: "Tal enlace de lo divino y lo humano, lejos de ser peculiaridad del blasfemo Juan Ruiz... es sin duda rasgo de todo su momento literario." Y partiendo del didactismo que Spitzer atribuye al "Buen Amor", supone al yo literario del Arcipreste el mismo yo del maestro que aparece en la literatura didáctica de todos los tiempos y lugares. Castro se enfrenta con todas esas interpretaciones y quiere vincular con la tradición hispano-árabe esa trilogía de rasgos esenciales del arte poética de Juan Ruiz.

Es idea muy arraigada en Castro la del origen islámico del aparecer de la realidad menuda de la vida y de lo torpe o rahez en las obras literarias españolas. Surgió en su mente porque creyó posible vincular tal aparición con "la valoración islámica de las realidades de toda clase sin muros que las separen". La proyecta con harta frecuencia en su libro como catapulta irresistible en el asalto de viejas teorías. "Realidades antes mudas para el arte —escribe— surgen ahora valoradas poéticamente: pregones callejeros, diálogos cargados de intenciones, una muchacha que habla en árabe, el ajuar de la cocina y las faenas a que da motivo, operaciones agrícolas, las viejas, tras el fuego, ya dicen sus patrañas... Tal despliegue de fenómenos sensibles, de experiencia viva, era desconocido en el arte castellano". "La literatura islámica —dice después para vincular al Arcipreste con la tradición hispano-árabe— da aire público a los contenidos de la experiencia existencial justamente porque el existir islámico es el arabesco que hemos dicho sin vallas ni confines".

Me he alzado antes contra esa tesis de Castro acerca del origen arábigo-islámico del aparecer de los menudos pormenores de la vida en las obras literarias españolas. El realismo hispano y lo rahez hispano no deben su aparición a ese supuesto arabesco sin vallas ni confines del existir muslim. Castro olvida que mucho antes del nacimiento de Mahoma autores hispanos muestran un gusto parejo al del Arcipreste por las cosas menudas y que los artistas hispanos primitivos descubren ya un deleitoso amor al pormenor realista. Más de una vez he reproducido antes el pensamiento de Massignon sobre lo inanimado y lo irreal de la poesía y del arte musulmanes en continuo duerme-vela. Y Castro ha insistido repetidamente acerca del caminar de los muslimes por entre un mundo huidizo y aparencial y acerca de lo evanescente de las creaciones artísticas y literarias del Islam. Las de los españoles tienen bien asentados los pies en el suelo de la realidad. He estudiado el porqué del surgir y del perpetuarse de ese realismo. Y el de la conjunción de lo heroico y lo vulgar en los cantares de gesta castellanos, conjunción provocada por el apetito de verismo del público para quien se escribían. Por la circunstancia de que el pueblo de Castilla no fué cimiento inerte de la sociedad castellana sino fuerza decisiva en la vida de la comunidad, he explicado la exacta afirmación de Castro: quienes oían los cantares querían que les pusieran al héroe lo más cerca posible, porque no les interesaba contemplarle sino convivir con él. Si la necesidad de satisfacer ese deseo provocó el entrevero de lo heroico con lo real en la épica castellana, con mayor razón había de inundarse de realismo el *Libro de Buen Amor*, destinado por el Arcipreste — "fablévos en jo-

graría"— a ser recitado y cantado por los juglares, para solaz de los burgueses de la Nueva Castilla, quienes, como sabemos por el fuero de Madrid, gustaban mucho de tales cantos y recitaciones juglarescas, tanto que fué preciso limitar legalmente las cantidades con que podían recompensarlos.

El mismo Arcipreste descubre a las claras su intención de escribir para que su obra fuese recitada de viva voz y llegase por los oídos a las masas indoctas. Ya en el prólogo escribe de su libro: "E rruego é conssejo á quien lo viere é lo *oyere*." Después, apenas iniciada la parte poética, alude repetidamente a sus oyentes:

El [Dios] me dé la su graçia é me quiera alunbrar,
Que pueda de cantares un librete rimar
Que los que *lo oyeren, puedan soláz tomar.*

Sy queredes, senores, *oyr un buen soláz*
Ascuchad el rromanze, sosegadvos en paz.

É porque mijor sea de todos *escuchado.*

La bulrra que *oyeres,* non la tengas por vil.

Juan Ruiz compuso su cancionero tomando numerosos y frecuentes empréstitos de textos literarios ultrapirenaicos. Supo dar vida, aliento, colorido, a tales adaptaciones porque su potencial humano y poético le permitió realizar ese milagro, Pero además, conscientemente, procuró saturar de verismo su "Libro", pensando en su público de Toledo, Alcalá, Guadalajara, Hita... Y lo logró a maravilla. Por tres sendas diversas pero coincidentes: con precisiones geográficas, con indicaciones cronológicas concretas y con ese enmarcar su fingida autobiografía poética en un ambiente acentuadamente realista.

Todos los estudiosos del Arcipreste han destacado el celo cuidadoso con que Juan Ruiz sitúa en tierras españolas los relatos que toma de las más diversas fuentes literarias de allende el Pirineo y cómo crea, para aclimatarlos en España, una geografía precisa y verista. Así hace al verter y vivificar el *Pamphilus de Amore,* la *Bataille de Karesme et de Carnage,* la *Consultatio Sacerdotum...* Sus indicaciones cronológicas concretas —el Arcipreste llega a fechar el suceso que refiere en la *Cantiga de los Clérigos de Talavera,* copiado de la *Consultatio*— han sido alegadas en prueba del carácter autobiográfico del "Buen Amor". Y todavía se enfrenta con ese problema cronológico Lecoy por no haberse parado a vincularlo con el celo geográfico y con el celo realista de Juan Ruiz. Difícilmente podrá Castro ayuntar ese cuidado del Arcipreste por la localización y el fechar de sus

narraciones con la igualitaria valoración de lo máximo y lo mínimo en el mundo literario islámico ni con el airear, por la literatura arábiga, de los contenidos de la experiencia existencial; airear y valoración con los que él enlaza el realismo hispano y, naturalmente, el realismo poético de Juan Ruiz. ¿Podrá reprocharme que yo relacione ese realismo con aquellas precisiones del Arcipreste en la geografía y en la cronología del "Buen Amor" y que tenga a los tres por nacidas de la misma matriz?

Aunque en el Islam no hubiera triunfado un sentido integral de la valoración estimativa de lo máximo y de lo mínimo —Castro abulta mucho las proyecciones literarias de esa ocasional aproximación—, y aunque la literatura hispano-islámica no hubiese dado aire público a los contenidos de la experiencia existencial —hay mucho de hipérbole generalizadora en las palabras de Castro sobre el realismo literario arábigo-hispano—, Juan Ruiz habría construído su cancionero autobiográfico de igual modo que en verdad lo hizo: cuidando su triple realidad geográfica, cronológica y costumbrista. De otra forma no habría podido llegar al pueblo castellano por caminos juglarescos ni alcanzar su favor. La contextura vital del hombre de carne y hueso que fué el Arcipreste le habría siempre empujado, además, hacia esa concepción realista del "Buen Amor"

Triunfó el realismo español de almas y de cosas en algunos autores musulmanes andaluces de pura estirpe hispana o ya hispanizados vitalmente. Recordemos la poda realista por cronistas e historiadores muslimes de Al-Ándalus, de las leyendas con que sus colegas orientales adornaron la historia de la conquista árabe de España. Y los desbordes realistas de Ibn Hazm —buceo en las almas y gusto por la reproducción de gestos, dichos y hechos humanos— y de Ibn Quzman — una voz en la calle, que capta y pinta la vida en una ciudad de Andalucía.

Fué el realismo español, a lo que creo, afirmación histórica de una remota inclinación balbuciente de los hispanos primitivos. Primero como resultado de su contacto con un pueblo, como el romano, que por su propia contextura vital no podía torcer ni mudar esa ancestral inclinación de los peninsulares. Y después, por obra de la coincidencia del habitual estilo ejecutivo de vida de los castellanos —poco propicio al despliegue de la fantasía— y de su facilidad para la captación de los pormenores del marco vital en que transcurría su diario existir y para bucear en el alma de los hombres que en él se mezclaban. Si aquel estilo de vida fué impuesto a las gentes de Castilla por la prolongación de los angustiosos siglos de la reconquista, esta facultad fué un don preciado e irrenunciable que recibieron del cielo transparente y de la tierra abierta y llana en que vivían y

de la extroversión señorial de sus hermanos de patria, nunca a la defensiva.

El realismo de los castellanos, que en alianza con su estructura social igualitaria llevó al verismo de la épica, es decir, a la sorprendente mezcla de lo heroico y de lo vulgar en los cantares de gesta, se proyectó ya durante el siglo XIII en las otras creaciones literarias de Castilla: En la prosa legal y en la didáctica —no sólo los fueros municipales y el *Libro de los fueros de Castiella*, también los trozos de las Partidas más enraizados en la tradición castellana, están más que salpicados de expresiones realistas en las que sin ambages, se llama a cada "cosa" por su nombre. En la poesía narrativa de Berceo — queda dicho antes que el clérigo riojano materializó el mito y saturó de avulgarados pormenores sus relatos de milagros y que tuvo un singular poder de captación de los detalles que el mundo y la vida en torno le brindaban. Y en no pocas composiciones líricas, en lengua gallega o castellana pero debidas a poetas nacidos o formados en Castilla — el juglar gallego Da Ponte, según Menéndez Pidal, "era maestro en la poetización humorística de las menudencias cuotidianas" de la vida, por tierras de Fernando III y de Alfonso el Sabio.

El realismo de tales creaciones literarias por lo común se muestra aún, claro está, tímidamente, frenado por la naturaleza misma de las composiciones en que aparece. La condición de autobiografía, a ratos de un sujeto poético y a ratos de Juan Ruiz, pero en todo caso de un alegre, inteligente, inquieto y enamorado clérigo castellano, situó al *Libro de Buen Amor* en un clima excepcionalmente favorable para convertirse en la puntual imagen de la sociedad en que transcurrió la vida de su autor.

También captaron y reflejaron la sociedad de su época: Ibn Hazm —la Córdoba califal al filo del año mil— e Ibn Quzman — la Córdoba de mediados del siglo XII. Pero en el supuesto modelo del "Buen Amor", en *El Collar de la Paloma*, no pudo hallar Juan Ruiz las orgías de realismo sensorial —visual, auditivo, táctil...— con que inundó su obra, pues el español Ibn Hazm gustó de otras percepciones realísticas distintas, como queda dicho muchas veces. Y muy cuerdamente, Castro no ha alzado siquiera la sospecha de que el Arcipreste conociera las poesías del zejelero Ibn Quzman, en las que asoma un realismo, cínico y desvergonzado, pero tendiente a proyectar las mismas realidades menudas de la vida callejera que Juan Ruiz gustó de llevar al "Buen Amor".

A la doble tradición realista vital y literaria de Castilla y a la favorable atmósfera que ofrecía el carácter autobiográfico del "Buen Amor" vino a unirse la contextura temperamental del Arcipreste, como factor decisivo para la irrupción torrencial de la realidad en las creaciones poéticas

castellanas. Me sorprende que no se haya destacado hasta ahora esa conjunción. Porque no puede prescindirse de la fórmula psicofísica del autor al intentar descubrir los problemas críticos que encierra su obra literaria. He pensado en su análisis del "Libro" de Juan Ruiz cuando en otra parte he reprochado a Castro no detenerse demasiado a considerar las inclinaciones anímicas, la contextura temperamental, vale decir, el auténtico yo de los artistas, poetas, escritores, políticos, guerreros, místicos... que han ido haciendo la historia de España. Castro reconoce la función ejercida en la creación poética de Juan Ruiz por su inclinación personal al humorismo. Esa inclinación habría ya bastado a mover al Arcipreste a la observación de la realidad en torno; el humorismo y sobre todo el humorismo cazurro y socarrón tiene siempre hundidas sus raíces en la atenta contemplación del mundo y de la vida. Otro rasgo de su contextura vital, es decir, de su carácter, acentuó el gusto del clérigo de Hita por la captación de la realidad circundante y por verterla a torrentes en su obra literaria. La desbordante potencia sensorial de Juan Ruiz le permitió hendir el mundo en torno con sus cinco sentidos y apresar en él, con la ayuda de cada uno de ellos, la más compleja, rica, variada y desconcertante colección de sensaciones, jamás reunidas de modo parejo —ni siquiera lejanamente semejante— en la literatura hispano-arábiga. Y su agudo don de observación y su ironía vivaz, puestas al servicio de su poderosa inteligencia, le facilitaron la aprisión de las múltiples y encontradas facetas de la vida del pueblo entre el cual discurría su existencia. Porque importa señalar que el Arcipreste no sólo captó realidades menudas, sino problemas humanos reales; y no sólo llevó al "Buen Amor" lo mínimo vital sino temas sociales que reflejan la vida espiritual de la comunidad. Y supo captarlos y proyectarlos en su cancionero autobiográfico con una sonrisa a la par crítica y benévola, con una burlona ironía exenta de acritud, que no tenía precedente alguno en Ibn Hazm ni en la tradición literaria islamita-española.

Fueron pues muchas circunstancias coincidentes —las explicaciones unilaterales suelen no explicar nada— las que interfiriéndose, entreverándose, aunándose, empujaron al Arcipreste a situar su fingida o auténtica autobiografía poética en una densa atmósfera de realismo; las que le movieron a trazarla sobre un fondo de pormenores geográficos, cronológicos, humanos y materiales. El fin juglaresco de su autobiografía poética que le forzaba al verismo, por ganar la atención de las masas burguesas; la tradición temperamental de los castellanos, que rechazaba lo fantástico imaginativo y gustaba del detalle objetivo, preciso para hacer verosímil el

relato; el claro antecedente realista de la épica, la lírica y la didáctica de Castilla; la naturaleza misma del cancionero, propicia a la recepción de las menudas realidades de la vida, y sobre todo la propia contextura vital de Juan Ruiz, enraizada en el equilibrio de la trinidad de sus fuerzas anímicas, hicieron del *Libro de Buen Amor* lo que fué en verdad: ese magnífico cuadro costumbrista de la sociedad castellana del siglo XIV. El Arcipreste pudo pues ayuntar lo máximo y lo mínimo y sacar del silencio preliterario la realidad menuda de la época sin necesidad de inspirarse en modelos islámicos.

7. *Alegría vital y frenos moralizantes*

¿Alegría vital y frenos moralizantes? Sí, esa doble vertiente de la creación poética del Arcipreste se refleja a las claras en el *Libro de Buen Amor*. Pero, ¿implica esa postura espiritual de Juan Ruiz su necesaria inserción en la tradición literaria hispano-musulmana?

En los dos mundos culturales entre los que había transcurrido la vida de la cristiandad hispana se venía cultivando desde hacía tiempo la poesía erótica. En la España musulmana sin que la vida torpe y carnal significase necesariamente exclusión del espíritu y en la Europa occidental como un medio de perfeccionamiento para el alma y como una proyección del amor divino, a lo que Castro afirma. El Arcipreste pudo pues inspirarse tanto en modelos cristianos como en modelos islamitas para escribir de amor.

"El cristiano medieval —escribe Castro— no se abstenía de vivir en la carne y convertía su pecado en tema de literatura cómica, mas no se le ocurría mezclar lo alegre y lo moralizante. Y lo normal cuando hablaba de temas morales era no deleitarse en los encantos sensuales del mundo." Tales afirmaciones contradicen en parte lo dicho por otros estudiosos. De la mezcla de devoción y desenfado de muchos autores medievales parangonables con el Arcipreste habló ya Menéndez y Pelayo. Menéndez Pidal ha señalado los muchos caracteres comunes al "Buen Amor" y a la poesía goliardesca. "Uno muy importante —escribe— es el deleite por el áspero choque entre lo religioso y lo profano, entre lo serio y lo burlesco, entre el sermoneo moralizante y el rebelde grito..." y sigue señalando los otros muchos rasgos que los aproximan.

Leo Spitzer ha explicado el juego literario del Arcipreste como producto del carácter didáctico del "Buen Amor". Las leyes éticas tienen

realidad objetiva en la Edad Media pero no determinan en abstracto lo que es bueno y malo; marcan distintos grados y lo que es bueno en uno puede ser malo en otro; no hay *entweder-oder* sino *sic et nunc*. "El problema del sacerdote medieval que cuenta historias alegres... es sencillamente un *falso problema*: para la Edad Media la sensualidad era tan susceptible de trascendencia como el espíritu. Para poder amar a Dios hay que vivir y para vivir hay que amarse a sí mismo." Así Gilson... explica que el amor ovidiano ha podido conciliarse con el amor de Dios. La "locura está en el mundo y no saca de sus goznes el *Ordo Dei*... El *Ars amandi* y el fin moral sólo para nosotros se excluyen".

Y María Rosa Lida ha destacado cómo la cristiandad occidental se complacía en el enlace de lo divino con lo humano y en dar a cada cuento devoto un reverso bufonesco. "Así —escribe—, en todos los autores medievales (Jean de Meung, Juan Ruiz, Chaucer, Villon) se da la coexistencia de lo edificante y lo regocijado, justificado en parte como alegoría o como ejemplificación."

Es obligado confesar, sin embargo, que Lecoy se enfrenta como problema no resuelto con ese ayuntamiento de lo sensual y lo moralizante y se enfrenta con él, claro está, desde el ángulo visual desde el cual ve el "Buen Amor": desde el marco de la literatura occidental. Y es en verdad seguro que el juego poético del Arcipreste se acerca a las grandes corrientes literarias ultrapirenaicas pero no se deja incluir en ninguna.

Spitzer escribe: "Lo que el poeta quiere glorificar no es el deseo que lanza al hombre a la persecución de la mujer. Juan Ruiz no quiere darnos una lección dionisíaca, en la Edad Media eso sería una lección... inconcebible... Lo que quiere contar es el 'fino amor' en general, claro está, y no halla dificultad en englobar también el 'loco amor'... puesto que existe y puesto que Dios lo juzga conforme a su mérito." Pero Spitzer no alega, ni puede alegar, pasajes del "Buen Amor" que confirmen tal afirmación. Toda la obra de Juan Ruiz atestigua, a la inversa, que su intención clara, firme, consciente, sostenida, fué muy otra. El fino amor está ausente de su libro. Las palabras liminares del Arcipreste sobre su deseo de prevenir contra el pecado, descubriendo sus añagazas pero brindando fórmulas para pecar a quienes lo desearan, y su repetida exculpación del pecado por la flaqueza de la condición humana, acreditan que *ab initio* se propuso hablar del "loco amor" en su "librete"; del "loco amor" del cual se muestra obseso desde las primeras líneas de su prólogo. Spitzer niega que el Arcipreste fuera un clérigo hipócrita que con esas palabras se diera un "pasaporte" para sus escándalos. No lo necesitaba,

dice, porque en la Edad Media se pasaba naturalmente de un plano a otro; se entendía que así como la necedad era necesaria para que existiese la sabiduría, el pecado era necesario para que existiese la virtud. Ahora bien, si en verdad se hubiera pasado en la Edad Media sin esfuerzo de la vida en la carne a la vida en el espíritu y Juan Ruiz se hubiera limitado a dejarse ir espontáneamente en ese juego literario, y no hubiera tenido necesidad de tomarse pasaporte para sus escándalos porque a nadie habría escandalizado, no habría escrito lo que escribió para justificarse. Cuando el Arcipreste se cuidó de curarse en salud, como se dice vulgarmente, fué sin duda porque tenía conciencia de su apicarada intención y de que, en Castilla a lo menos, le era necesario; porque en ella no se pasaba tan a la llana de un plano a otro y porque para los castellanos sí era en verdad Juan Ruiz un clérigo cínico y desvergonzado.

El mismo Castro señala por su lado las diferencias que apartan la doble vertiente de la creación poética de Juan Ruiz, del juego literario hispano-islámico. "Si el Arcipreste hubiese sido musulmán —escribe—, la transición continua de uno a otro plano (de la alegría corporal, sensible, subjetiva, a la trascendencia moral) habría acontecido con ingenua sencillez, sin sorpresa ni esfuerzo." "Juan Ruiz —añade— refleja el contraste entre la espontaneidad sensible y la reflexión moral y para unir lo alegre y lo moralizante tiende un puente humorístico entre sensualidad y moralidad." Pero ese humorismo que, según Castro reconoce, no enlaza con lo islámico, se acerca, a lo que parece seguro, a lo cómico o bufo por el mismo Castro señalado como característica de la poesía erótica europea.

Si el juego entre alegría vital y frenos moralizantes del "Buen Amor" se vinculase de alguna manera con la tradición literaria islamita, ¿habría escrito Juan Ruiz: Trato en este Libro de prevenir contra el pecado, pero si alguno quiere pecar aquí hallará sabrosas recetas para hacerlo? ¿No contradicen esas palabras de modo tajante la fórmula muslim de enlace entre lo erótico y lo moral? ¿No constituye ese guiño de ojos del Arcipreste la antítesis de la transición continua, flúida, natural, espontánea de lo sensual a lo ascético en la literatura musulmana? ¿No nos obliga a contraponer la apicarada declaración de Juan Ruiz, indicio claro de su postura espiritual, al fluyente arabesco entre lo carnal y lo espiritual de la tradición islámica?

Puesto que según Castro: "El tema directamente erótico no osaba manifestarse —en el *Libro de Buen Amor*— sino bajo el disfraz de la poesía cómico-bufa", ¿no sería más lógico vincular el juego poético del Arcipreste con la tendencia de la Europa occidental a convertir los pecados de la carne en tema de literatura regocijada, sin renunciar por ello al ideal moral de la vida cristiana? María Rosa Lida ha escrito: "La fe segura de los siglos medievales no teme acoger en el libro los elementos dispares presentes en el mundo"; y supone por ello, "el contenido abigarrado de la obra de arte medieval reflejo del contenido abigarrado del mundo, obra de Dios".

Vuelvo sin embargo a repetir que a pesar de esta y de otras muchas aproximaciones del "Buen Amor" con las corrientes poéticas de Occidente, la creación poética del Arcipreste no se deja enmarcar en ellas. He aludido al problema de los cambios de escuela y al de las mudanzas estilísticas que cabe registrar con frecuencia en la vida literaria de todos los pueblos. Me pregunté al toparme con el tema, si han sido siempre precisos impulsos exteriores para que se produzcan tales novedades. Repito la turbadora interrogación. ¿Tales giros son siempre fruto de la imitación de modelos históricos más o menos lejanos?

Las obras maestras del ingenio humano suscitan siempre difíciles problemas. No apunto ahora por primera vez mi convicción de que esas obras en todos los tiempos y países se hallan vinculadas con el complejo social y psíquico del pueblo que las da a luz; porque son a la par hijas de un hombre y de la comunidad histórica a que ese hombre pertenece. Pero esa convicción que expuse hace tiempo —al estudiar las *Raíces medievales de El Quijote*— no contradice mi fe en lo decisivo del equilibrio temperamental de cada autor en sus propias creaciones.

O yo me engaño mucho o es seguro que muchas veces los fenómenos literarios no se vinculan genéticamente con viejas fórmulas artísticas de pueblos vecinos. En ocasiones son resultado del eterno afán de novedades de quienes se sienten torturados por el ansia vocacional del escritor, en función de un clima espiritual singular, consecuencia de crisis muy complejas —sociales, políticas, vitales— y por obra de la singular ecuación de las potencias anímicas —razón, sensibilidad, instintos— de un hombre superdotado.

¿Era tan incompatible con la Castilla del Arcipreste ese juego en doble vertiente, de erotismo y moralidad, como para que fuera necesariamente fruto de la imitación de corrientes literarias extrañas? ¿No pudo ser hijo de la conjunción —maravillosa conjunción— entre el hombre de carne y hueso que fué Juan Ruiz y el ambiente cultural y vital en que hubo de transcurrir su vida?

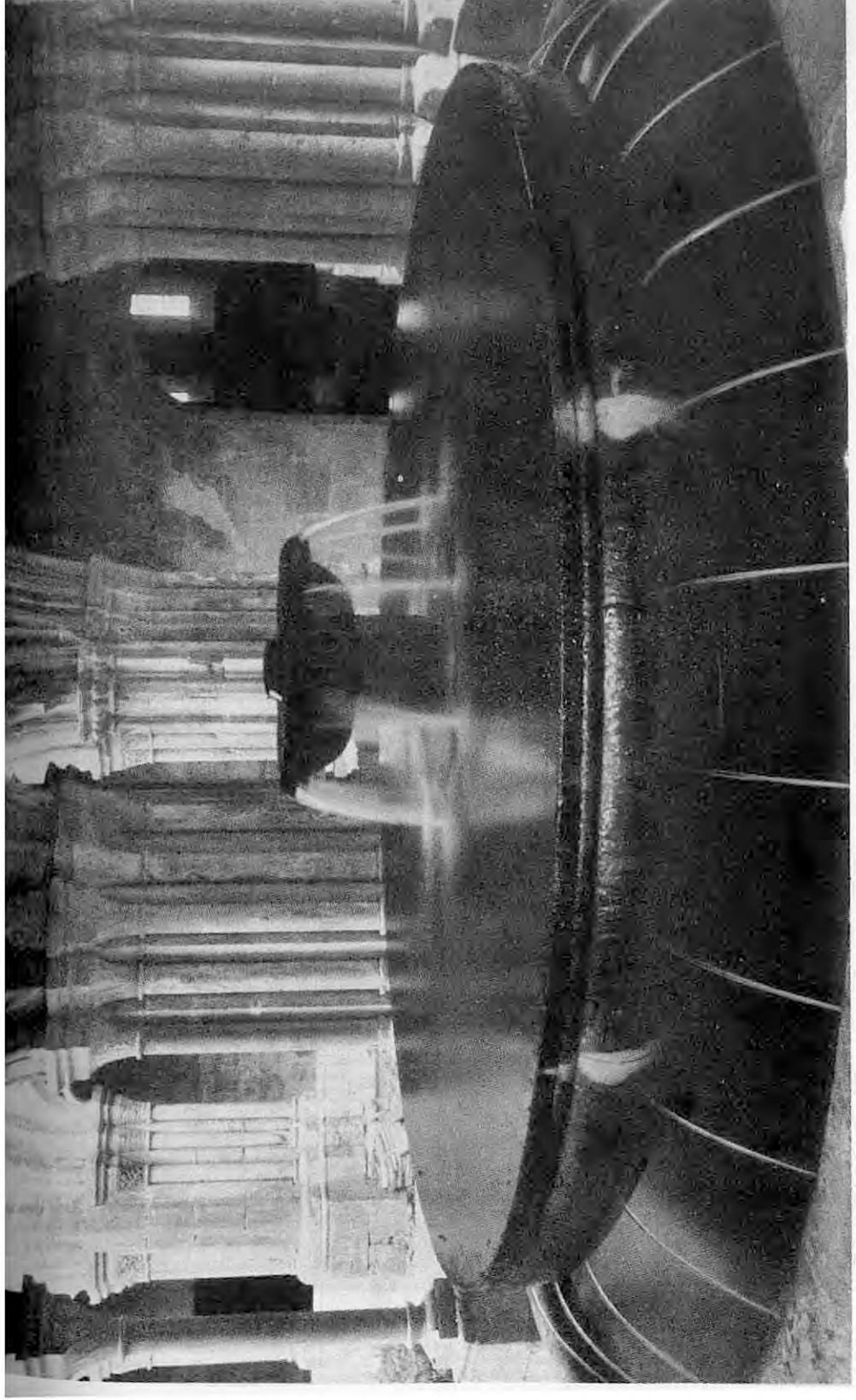
Quien no obstante su ministerio sacerdotal y su arciprestazgo, que le daba autoridad sobre la clerecía de una comarca, entre los diversos temas

literarios valorados por la estimativa de su época, de su pueblo y de su generación, elige el tema erótico y se aventura a escribir un libro de amor carnal, se define a sí mismo sin tapujos. La descripción que de él hace Trotaconventos a Doña Garoza es, a las claras, la de un hombre robusto, vigoroso, sensual. Algunos críticos pretenden ahora que ese retrato no es sino la caracterización literaria del tipo genérico de los hombres sanguíneos. Ofrece sin embargo tantos, tan sabrosos y tan extraños y menudos pormenores —compáresele con los que traza el Arcipreste de Talavera con definidos propósitos de tipificación de temperamentos—, que es lícito ver en él un autorretrato. Quien descubrió tantos detalles de su persona y de su condición bien pudo pintarse a sí mismo y no habría sido Juan Ruiz el único escritor español que gozó en perpetuar con su pluma su estampa física. En ella, tal como la conocemos, un biólogo podría incluso descubrir la fórmula endocrínica del Arcipreste.

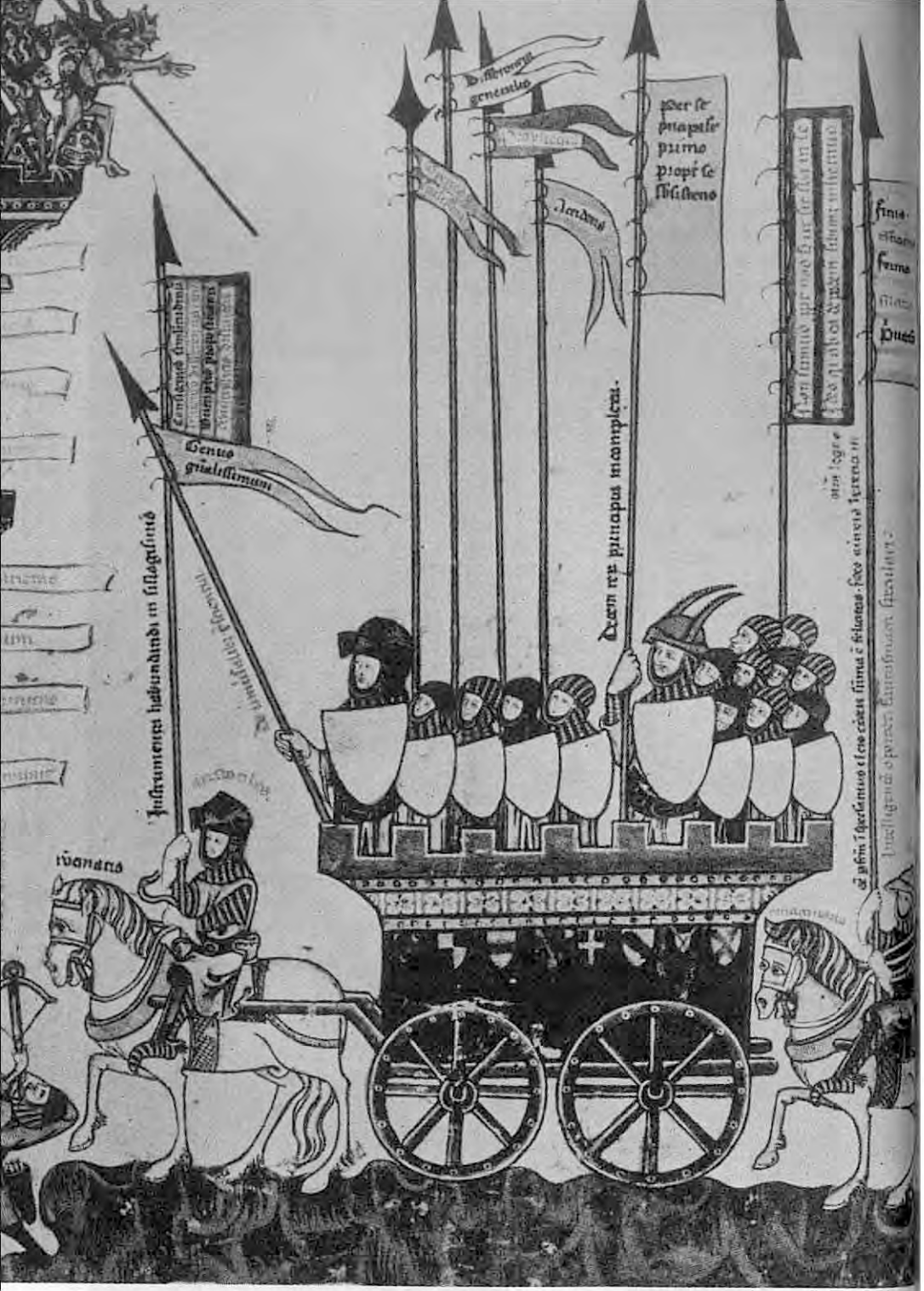
"Ningún asceta cristiano ultrapirenaico —escribe Castro— habría mezclado lo divino y lo sexual ni habría adoptado la postura literaria de Juan Ruiz: impulso epicúreo y frenos moralizantes." Pero el Arcipreste no fué un asceta. Fué un hombre transido de alegría vital —de Menéndez Pelayo a Castro no se ha alzado nadie a contradecir esta realidad— que ardía en una gran llamarada de pasión. Fué un clérigo jocundo que no captaba sino el lado risueño de la vida —hasta las penitencias, las vigilias cuaresmales y las horas canónicas le movían a burla— y de buen diente y mejor estómago — se advierte su sabroso paladeo al evocar con deleite a los combatientes que participaron en la pelea de don Carnal y doña Cuaresma. Fué un castellano torturado por un desbordante apetito sexual —injuria a Trotaconventos cuando tarda en procurarle 'caza' fresca— que le empujaba con frenesí hacia las hembras. En la trinidad de sus fuerzas anímicas triunfaban sus instintos y su sensibilidad poética.

Todo inclinaba al Arcipreste a verter su vitalidad por cauces eróticos y en una catarata de alegrías y de burlas. El apetito sexual le tortura. No puede vivir sino en perpetuo *doñeo*. Posee la más variada y completa experiencia de las más diversas mujeres. Conoce bien las condiciones físicas que las inclinan al amor carnal. Domina el arte de halagarlas, enamorarlas y seducirlas.

Su erotismo no es menor que su ironía. Hace befa de los rezos canónicos y de ayunos y vigilias; ridiculiza las penitencias y las peregrinaciones; parodia los cortejos, los desafíos y los combates caballerescos; caricaturiza los *planctus* mortuorios en honra de ilustres difuntos; se mofa de la justicia y de la clerecía; se ríe de sí mismo y se divierte con su libro.



79. — Surtidor del claustro gótico de Poblet (Tarragona). Siglos XIII y XIV. En el monasterio que sirvió de panteón a los condes-reyes de la Corona Aragonesa, quienes primero extendieron sus dominios hasta Provenza y luego se tallaron un gran imperio mediterráneo, ese juego de agua de tradición romano-árabe recuerda que Cataluña es un jirón de España.



80. — La vida de Raimundo Lulio autoriza a calificarle de Quijote del Gótico. Anduvo deshaciendo entuertos, a su modo, por todas las tierras del Mediterráneo, en aventuras, no menos quiméricas, a veces, que las del héroe cervantino. Quiso cambiar el mundo a su albedrío. Sus contemporáneos no dejaron de advertir lo bélico y caballeresco de sus empresas intelectuales. Y, como combates, las ilustraron en las alegorías de su «Vida Coetánea».

Ni siquiera al enfrentarse con la muerte puede dominar su cazurro humorismo. En medio de sus lúgubres apóstrofes brinca su burla de los avarientos parientes y de la viuda buena moza. Y cuando ha llegado a alcanzar cumbres de belleza elegíaca, realiza una brusca e inesperada transición e inicia alegremente el ditirambo de Trotaconventos; la supone acompañada de los mártires, elogia sus dotes de tercera y redacta un burlesco epitafio en el que se hace desear a la vieja que Dios otorgase una amiga a quien rezase por ella un Pater Noster. Y Juan Ruiz se permite incluso ironizar en torno de la Cruz mediante un impío juego de palabras.

Pero Juan Ruiz era un castellano del siglo XIV y era clérigo e incluso arcipreste —doble condición que le incluía en el marco de la contextura vital y cultural de Occidente—, y aunque nadie hasta allí en la Península ni fuera de ella hubiera entrecruzado humorísticamente el afán epicúreo y el sentido moral, cabe sospechar que habría llegado a la misma fórmula literaria por obra de la contradicción entre sus impulsos biológicos y los frenos intra y circumpersonales que los enfrentaban y limitaban a las veces. Y porque, como Castro ha escrito, "era un artista original y poderoso", que "asoma tras una poesía de fuerte sabor humano", en la cual "la impresión de personalidad... brota de cada línea". Un hombre con tal vigor vital y literario, ¿no pudo ser capaz de iniciar un giro decisivo en las corrientes poéticas de su patria? "Su arte —dice Castro— descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer" y por ello tenía que reflejar en su obra el propio enfrentamiento, en su vida, de su impulso epicúreo, con los mensajes inhibitorios que le llegaban desde la densa atmósfera vital y espiritual en que se hallaba inmerso.

Castro ha registrado la rigidez moral de la Castilla anterior al Arcipreste. Aunque él no lo sospeche, tenía hundidas sus raíces en los más lejanos siglos, pues los autores latinos señalan ya con asombro la pureza de costumbres de los moradores en la zona celtibérica de la Tarraconense: "Sabéis —escribe Plinio, por ejemplo— cuál es la reputación de esta provincia, qué severidad de costumbres reina en ella." La exaltación de la sensibilidad religiosa de los castellanos con ocasión de su prolongada guerra divinal contra los musulmanes y la normal reacción del espíritu de la cristiandad hispana frente a la sensualidad islámica —Castro la ha destacado con razón— aumentaron el rigor ético de la comunidad histórica a que Juan Ruiz pertenecía.

Llegó así a estar saturado de inhibiciones y preocupaciones morales el ambiente vital y cultural de Castilla. A tal punto que las flaquezas sexuales eran penadas con dureza por la ley, que su venganza por nobles

y plebeyos estaba exenta de culpa y que el pueblo mismo castigaba a las veces los pecados de las monjas impúdicas, como ocurrió en León. Tanto que, avanzado el siglo xv, Gutierre Díaz de Games, al recordar la vida de don Pero Niño y de su hueste en Francia, declaraba que ésta se hallaba bajo el signo de Venus; sin duda al comparar la sociedad francesa con la castellana que tenía delante de los ojos. Y a tal extremo, que esa moral rígida de la Castilla medieval ha proyectado su sombra hasta las ciudades castellanas de hoy, ancladas todavía en el ayer.

Esa densa atmósfera de inhibiciones y preocupaciones morales no fué sin embargo capaz de ahogar la literatura que podríamos llamar ajuglarada o picaresca. Menéndez Pidal ha traído a capítulo los cuentos boccacciescos referidos ante Alfonso VIII y las cantigas de escarnio de muchos juglares al servicio de reyes de Castilla y que en Castilla vivían. Ha probado la difusión en ésta de esas cantigas de escarnio nada pacatas, alegando las frecuentes prescripciones que contra ellas se incluyen en numerosos fueros municipales — algunos, señalo yo, de tierras no alejadas de Hita. Y ha traducido algunos pasajes que Martín Soarez puso en boca de Alfonso Eañez de Cotón, quien hallándose a gusto en Castilla rehusaba pelear en la frontera; pasajes de tal desenfado y crudeza que superan a los del Arcipreste.

La rigidez moral castellana atravesaba además en la primera mitad del siglo xiv por una etapa de evidente laxitud. Una oleada de sensualidad y de violencia inundó Castilla durante los reinados de Alfonso XI y de Pedro I. Y esa oleada había acentuado la relajación ética de la clerecía a juzgar por los repetidos acuerdos de concilios y sínodos reunidos en Valladolid (1322), Toledo (1324), Salamanca (1335), Toledo (1339 y 1342) y Alcalá de Henares (1345 y 1347) y por el tratado *De planctu Ecclesiae*, de Alvar Peláez (1335-1340).

Ni por castellano ni por clérigo Juan Ruiz rompía con tradiciones morales rigurosas al escribir el apicarado *Libro de Buen Amor*. Pero quizás esa doble condición se interpuso en el camino de su erotismo literario y le movió a compensar su apicarada juglaría con su continuo sermoneo moral. Tal vez hubo de escuchar frecuentes mensajes inhibitorios llegados a él desde su subconsciente, señoreado por el tradicional rigor moral de Castilla y por su fe firme y vigorosa.

La frecuencia de las condenaciones conciliares contra las torpezas del clero atestigua la vivacidad de la pugna entre las claudicaciones de la conducta y la firmeza del ideal de vida. El mismo Arcipreste contrapone la sensualidad andaluza a las severas costumbres castellanas, por lo que

cabe imaginar que ese ideal de vida tenía realidad en las tierras donde Juan Ruiz moraba. Y las crónicas de Alfonso XI y Pedro I descubren que la opinión pública de Castilla, sobre todo el sentir del pueblo, no favorecía las liviandades de los reyes, de la aristocracia y de la clerecía.

En el camino de su desenfado goliardesco se alzaban además, ora confusas, ora claras, las proyecciones lógicas de su sincera fe cristiana.

Kellermann ha abultado el papel desempeñado en el juego poético del Arcipreste por el firme enraizamiento en su alma de la rígida concepción cristiana del pecado; mas no cabe desconocer su importancia. Juan Ruiz se llama muchas veces pecador. Cuando, encarcelado por obra de "traydores" y de "mezcladores", pide a Santa María que le libre: "De aqueste dolor, que siento / en presion syn merescer", confiesa su condición de tal con palabras sinceras. No cabe dudar de que en ocasiones le atenazaba el sentimiento de culpa. Cuando contempla a doña Garoza y la desea, escribe:

Peroque sea errança contra mío Señor
El pecado de monja á ome doñeador;
¡Ay Dios! ¡é yo lo fuese aqueste pecador,
Que feçiese penitençia deste fecho error!

No piensa en la muerte como una liberación de los males terrenales y de la supuesta cárcel de este mundo a la que erróneamente algunos comentaristas le suponen aludiendo. Nunca habría escrito como Teresa de Ávila "que muero porque no muero"; o como Luis de León: "¿Cuándo será que pueda, / libre de esta prisión / volar al cielo?" Ante la muerte dice temeroso:

¡Muerte, por ty es fecho el lugar ynfernal!
Ca beviendo ome syenpre en mundo terrenal,
Non avríe de ty miedo nin de tu mal hostal,
Nin temeríe tu venida la carne umanal.
. . . . . .
Dios quiera defendernos de la tu çalagarda,
Aquel que nos guardó é de ty non se guarda:
. . . . . .
A Dios me acomiendo, que yo non fallo ál,
Que defenderme pueda de tu venida mortal.

La *muerte desmesurada* le inquietaba cara a la rendición de cuentas, y es la confesión de los pecados, el único tema del cual no se atrevió a burlarse. Porque de esa confesión y del socorro de María esperaba el perdón de sus *doñeos*, al servicio del "loco amor", y el de sus alegres deslizamientos eróticos y paródicos en el curso de su "Libro".

Aparte de esos mensajes inhibitorios subconscientes, ¿recibió además Juan Ruiz llamadas al orden, desde su lúcida conciencia? Debieron inquietarle el temor de perder el crédito público y sobre todo el de incurrir en sanciones canónicas. Tres veces se muestra preocupado por la buena o mala fama en el breve prólogo del "Buen Amor": "Mucho es cruel —escribe una de ellas—, quien su fama menosprecia." Su ajuglarada poesía, espejo de su vida ajuglarada, le podía acarrear deshonra; las Partidas (VII, 6, 4 y otras) declaraban infames a los juglares. Y no era despreciable el peligro de incurrir en sanciones canónicas por su desvergüenza literaria y vital. El concilio de Valladolid de 1322 amenazaba con excomunión, pérdida del beneficio y prisión a los clérigos libidinosos.

El enfrentamiento entre su ímpetu sensual y esos mensajes inhibitorios subconscientes y esas conscientes llamadas al orden no llegó nunca a constituir una inquietante batalla interior para Juan Ruiz, porque nunca dramatizó su íntima contradicción y porque de ordinario la ahogó entre burlas y sonrisas; pero probablemente fué bastante para influir en su creación poética. No sin razón hace Castro al Arcipreste remoto ascendiente de Lope de Vega, en quien el íntimo combate entre sus desbordes vitales y sus frenos religiosos se convertía a las veces en doloroso drama

Un asceta no habría tomado la pluma para escribir sobre el amor carnal; un clérigo goliardesco ultrapirenaico no se habría dejado detener por frenos moralizantes. Juan Ruiz, el epicúreo y alegre clérigo castellano, acaso se sintió tironeado por su ímpetu vital y a la par frenado por las inhibiciones subconscientes y por conscientes temores. Por las inhibiciones que le dictaban la herencia moral de Castilla y las proyecciones éticas de su fe sincera y robusta; y por los temores a los peligros terrenales a que su inmoralidad personal y retórica podía exponerle. Por ello el Arcipreste se detiene en el último escalón de la pendiente, cuando se ha dejado arrastrar por sus desbordes vitales —sensuales y jocundos— al borde mismo del relato salaz de los torpes actos del amor sexual. Y por ello echa agua al vino de su epicureísmo con sus poesías religiosas y con su frecuente sermoneo moral; el mismo que hallaba en los libros didácticos al uso de su tiempo, a los cuales deseaba acercar el suyo, influído por el crédito de que gozaban en todo Occidente, demasiado abrumador para que un arcipreste, por desenfadado y alegre que fuese, pudiera sustraerse a él.

Mas apenas iniciaba este retroceso en su camino, apenas empezaba a deslizarse por la senda monótona del didactismo cristiano occidental, apenas se dejaba ir por esas rutas ásperas, severas, moralizantes —ayer como hoy nada amenas, aunque Spitzer lo niegue— de la docencia magistral y

sermoneadora, apenas había juntado las manos en ademán de devota oración ante la Madre de Dios a la que había dirigido piadosas endechas, apenas había escrito unas palabras mesuradas y pías, apenas había confesado su preocupación por el pecado o por la muerte, volvía en seguida a triunfar en él su apetito carnal, ponía el pie en el acelerador, se embalaba con la sonrisa a flor de piel por el camino real de la sensualidad y de la alegría picaresca y comenzaba a acercarse de nuevo al precipicio de lo salaz y de lo obsceno.

Ese juego se repite de continuo. La arquitectura del *Libro de Buen Amor* permite destacar ese ir y venir de lo epicúreo a lo religioso y de lo sensual a lo ascético. No en un arabesco caprichoso y de pura intención decorativa sino en un tira y afloja calculado, para compensar su erotismo alegre y desvergonzado con la prueba de su devoción y de sus propósitos moralizadores. ¿En un intento, fallido, de engañar a Dios, de engañar al mundo, de engañarse a sí mismo y de engañar al arzobispo don Gil de Albornoz, quien como de antiguo se creía y prueban G. Menéndez Pidal, Kellermann y Dámaso Alonso, acabó encarcelándole?

El Arcipreste teme que sea descubierta su auténtica intención, que se advierta su proclive deslizamiento hacia lo carnal —cuando abandona los temas epicúreos o humorísticos su pluma se endurece y su vigor creacional decae— y de ahí su repetida afirmación sobre la ejemplaridad de sus propósitos. Cuidado, no interpretéis mal mi libro. Tiene siempre un sentido misterioso, una proyección moral. Incluso cuando mi sensualidad se ha desbordado y no he podido frenar mi erotismo, allí está oculta una intención moralizante. Meditad sobre mis palabras y hallaréis un intento de hacer odioso el pecado.

Pero ni siquiera puede entonces vencer su inclinación temperamental y, sonriente y socarrón, dice de su libro, del mismo que ha presentado como antídoto contra el loco amor y como "gran licionario" de santidad, que servía también para quienes gustasen de pecar y que era "chico breviario" de juegos y de burlas. Sus impulsos vitales triunfaban siempre a la postre en el frecuente encuentro que solían mantener: contra el rigor ético de la sociedad castellana en que Juan Ruiz había nacido y vivido, contra su fe enteriza y densa que le creaba una clara conciencia de pecado; quizás también, contra la no por lejana menos inevitable postrimera rendición de cuentas, y sin duda, contra la más cercana y peligrosa amenaza de la disciplina clerical de don Gil de Albornoz, quien por su personal virtud perseguía la inverecundia de sus clérigos.

Puede y no puede hablarse por ello de hipocresía al referirse al juego

en doble vertiente del *Libro de Buen Amor*. El español en quien se entrecruzan, más o menos confusamente, una firme religiosidad, un rígido ideal de vida moral y una sensualidad extrema, no debe ser calificado de hipócrita; no lo es el pecador sino cuando ocultando la claudicación de su caída quiere aparentar virtudes que le faltan; y eso no lo hizo el Arcipreste. Al contraponer su moral sermoneo a los desbordes de su alegría vital, inducido por la firmeza de su fe y por su conciencia de pecado, no cayó en hipocresía, siguió hispanas corrientes temperamentales que continúan fluyendo por el río caudal de la vida católica española. Tampoco podemos llamar hipócrita al hombre, por ley de vida, forzado a precaverse de la miseria o de la prisión, pero que no incurre en obsecuencia adulatoria; en otro caso habría hoy en el mundo docenas y docenas de millones de hipócritas. No fué ese el caso de Juan Ruiz, pues en la cantiga de los clérigos de Talavera llegó incluso a alzarse contra el arzobispo que le tenía encarcelado. Pero bordeó la hipocresía y al cabo cayó en ella cuando, para guardarse, declaró muchas veces que su libro tenía un misterioso doble sentido.

En vano Castro quiere enlazar las insistentes declaraciones del Arcipreste sobre el doble sentido de su libro con la significación esotérica, misteriosa, que algunos teólogos musulmanes no españoles, en un deslizamiento herético, atribuyen al Corán, enfrentando la permanente tradición de los ortodoxos alfaquíes de Al-Ándalus, registrada por Asín.

Esas declaraciones sobre el doble sentido del libro del Arcipreste podrían vincularse lógicamente, mucho mejor, con la práctica cristiana occidental de interpretar y glosar los textos literarios, como proyección del continuo escrutar de la exacta significación del libro sagrado, la Biblia, ante el temor de errar en su exégesis, por las dificultades con que el espíritu finito del hombre tropieza para entender la palabra de Dios. Ese celo del Occidente cristiano por bucear en la interpretación y glosa de los textos pudo sin duda influir en el ánimo del Arcipreste y pudo moverle a reiterar sus declaraciones sobre la oculta significación del "Buen Amor", en un intento de acercarse a los libros *serios* de la cristiandad de Occidente, parejo del que le indujo al continuo sermoneo moral. Pero no sé, me inclino a creer que fué otro el motivo esencial de sus insistentes declaraciones sobre el sentido de su obra. El juicio adverso podía costarle caro —recordemos las disposiciones de las Partidas y de los concilios y la rigidez moral de Castilla— y, si París valía una misa para Enrique IV, su libertad y su beneficio eclesiástico bien valían esas hipócritas insistencias, para el Arcipreste. Hablaré después del tema.

Era en cambio sincero cuando al poner fin provisional a su libro escribía:

> Señores, hevos servido con poca sabidoría:
> Por vos dar solás á todos fablévos en jograría
> Yo un galardon vos pido: que por Dios en rromería
> Digades un Pater noster por mí é Ave María.

Había desbordado su auténtico yo por la variante erótica y jocunda de su "Libro", había procurado en vano frenar y enmascarar tales desbordes, pero su doble condición de clérigo y de castellano le movían a la postre a pedir una oración para obtener el perdón de sus pecados.

¿Afán epicúreo y sentido moral? Sí, pero como resultado de la pugna entre el equilibrio psíquico-físico del hombre de carne y hueso que fué el Arcipreste y los frenos intra y circumpersonales que limitaban y combatían su autenticidad vital. No porque Juan Ruiz conociese e imitase *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm y se hallase vinculado a la tradición literaria de la España mora. El mismo Castro ha escrito: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y la de los otros, inmersas en el amor, y de la final renuncia a sus engañosas dulzuras." Y, como queda dicho, al Arcipreste no importaba sino su propia vida amorosa y jamás pensó en renunciar a las dulzuras —para él eran algo más que dulzuras— engañosas —para él no eran engañosas sino sabrosísimas— del amor.

El fenómeno literario que constituye la doble vertiente —alegría vital y frenos moralizantes— reflejado a las claras en la creación poética del Arcipreste de Hita, pudo surgir en el clima literario de Castilla sin ningún enlace genético con modelos hispanos-musulmanes. Pudo ser hijo de la conjunción maravillosa entre la singular ecuación temperamental de Juan Ruiz y el clima espiritual de su pueblo, de su época, de su generación y de la clase a que pertenecía. Y debió de serlo, por las enormes diferencias que median entre el *Libro de Buen Amor* y las obras hispano-arábigas sobre temas eróticos y por las que separan la postura de Ibn Hazm y en general de los escritores islamitas y la del a la par apicarado y devoto Arcipreste de Hita; diferencias que al socaire de su intento de apartarlas de su senda, Castro tiene a la postre que admitir.

Porque ese flujo y reflujo de lo epicúreo a lo ascético está doblado en el *Libro de Buen Amor* con otro juego literario: Con el que lleva, de la parodia sacrílega y de la cínica burla de la clerecía, a los "ditados", loores, gozos o cantigas religiosas. La saturación de la vida humana en el Islam por la trascendencia, vital y cultural, de la creencia hace impo-

sible la aparición bajo la cúpula religiosa muslímica de parodias impías del culto musulmán y de sus servidores. ¿Existe en la tradición literaria hispano-islámica nada parecido a los saltos del Arcipreste desde la parodia sacrílega de las horas canónicas —que tenía precedentes occidentales pero que él vitaliza por obra de su genio poético— a la devota alabanza del Altísimo; desde la regocijada burla de las obras piadosas: penitencias, ayunos, vigilias, peregrinaciones... a los fervorosos cantos a la empresa redentora de Cristo; y desde la cínica befa de los consagrados al culto de la divinidad —en la recepción de don Amor y en la cantiga de los clérigos de Talavera que se inspiran en textos ultrapirenaicos pero que él castellaniza— a las pías poesías laudatorias de la Virgen? ¿Cómo enlazar con modelos poéticos hispano-arábigos esos deslizamientos de la sátira grotesca de lo sagrado a los desbordes líricos en honor de Jesús o de María? Y puesto que ese tránsito desde las parodias y las burlas a sus contrapartidas edificantes coincide con el frecuente entrecruce, en doble vertiente, de lo sensual y de lo moralizante, ¿no será lícito concluir que ese doble juego —ese consciente juego del apicarado pero cristiano Arcipreste— no tiene nada que ver con modelos literarios hispano-islámicos y que deriva en verdad de la conjunción entre la personalidad vital y psíquica de Juan Ruiz y los frenos que la sociedad de Castilla y su postura religiosa le imponían? Conjunción favorecida, claro está, por el ejemplo y el crédito de la literatura didáctica europea de la época.

8. *El autobiografismo del Arcipreste*

"Oímos... por primera vez en castellano una voz poética que habla desde la conciencia de una persona", escribe Castro. "Se puso entero en su libro", había escrito Menéndez Pelayo del Arcipreste; "toda su obra —añadió—, tiene por centro la personalidad del poeta y gira en torno a ella"; y llega a preguntarse sobre las raíces de ese autobiografismo del "Buen Amor".

Spitzer niega autenticidad a las noticias autobiográficas del "Buen Amor", juzga que el yo del Arcipreste es el yo medieval común a todas las criaturas, un yo colectivo; y no resuelve el problema que suscita el porqué del autobiografismo, auténtico o fingido, del poeta.

María Rosa Lida, siguiendo de cerca la teoría de Spitzer, cree poder definir así la personalidad que asoma en el "Buen Amor": "Es el yo del maestro, que, para mayor eficacia, presenta como vivido y observado en

propia persona el caso abstracto sobre el que dogmatiza. Tal yo —dice— se encuentra en la literatura didáctica de todos los tiempos y lugares." Y alega muchos textos literarios grecorromanos y de la Biblia en prueba de tal afirmación. Pero no puede presentar ningún ejemplo proveniente de las ficciones didácticas medievales. Y queda en pie la interrogación que atormentó a Menéndez y Pelayo y que ha lanzado a Castro a buscar en la tradición hispano-arábiga las raíces de ese oírse de una voz poética desde la conciencia de una persona.

Kellermann va más lejos en el aceptar el autobiografismo del "Buen Amor". Reconoce la autenticidad de algunos datos autobiográficos de Juan Ruiz — de su prisión entre otros. Señala cómo el yo relator del Arcipreste se convierte con frecuencia en el yo del actor. Advierte que ese yo llega a introducirse en textos como la *Vetula* y la *Consultatio* que Juan Ruiz amplía y vitaliza y en los que, a la postre, se desliza y aparece personalmente. Gran éxito, dice, es haber reunido, por el hilo del yo, tantas materias y géneros como el "Libro" abarca. Y al cabo se pregunta por qué el autor se instala ficticiamente en el relato y literatiza su experiencia.

Castro afirma de modo tajante al empezar sus alegatos: "La forma autobiográfica, por de contado nada tiene que ver con el didactismo de la Edad Media cristiana, sino que es forma de expresión estilizada del autobiografismo de la literatura árabe."

Una primera objeción me viene a los puntos de la pluma. Juan Ruiz no fué el primer europeo medieval, ni siquiera el primer cristiano peninsular que vertió su intimidad en confesiones autobiográficas, ni fué tampoco el único que aquende y allende el Pirineo dió aire a su experiencia existencial. En España ya habían abierto las válvulas de su vida interior algunos juglares del Noroeste, don Jaime el Conquistador, Alfonso el Sabio, Raimundo Lulio y en tiempos de Juan Ruiz hizo otro tanto don Juan Manuel. Castro conoce además mejor que yo los casos en que, al socaire de diversas creaciones literarias, escaparon confesiones autobiográficas en el Occidente de Europa a diversos autores; el mismo Castro cita algunas de Joinville. ¿Se atreverá a considerar derivada del autobiografismo hispano-árabe toda esa inclinación a la confidencia que asoma ya en el siglo XIII en la cristiandad occidental y que pronto va a adquirir gran vuelo en España y fuera de España? ¿Se aventurará a intentar probar tal derivación? Es difícil sino imposible vincular con la cultura islámica, y más aun con las confesiones autobiográficas de los musulmanes hispanos, las de varios de tales autores españoles y no españoles.

Para demostrar su teoría sobre el enraizamiento de la obra de Juan

Ruiz en la tradición autobiográfica hispano-árabe acometió Castro su parangón del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste con *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, y ese paralelo es en verdad la única prueba que alega de su aserto. Juan Ruiz habría fundado su libro en su experiencia vital, como tres siglos antes había hecho el gran poeta cordobés. Había éste escrito sobre los efectos producidos en su vivir integral por lo que acontecía en su alma y el Arcipreste habría hecho otro tanto. Porque Ibn Hazm había vertido líricas confesiones de su intimidad —de su autenticidad existencial— Juan Ruiz habría dado un sesgo autobiográfico al "Buen Amor".

El probado desconocimiento de *El Collar de la Paloma* por el Arcipreste destruye en sus cimientos tal argumentación. Nada aproxima, enlaza, relaciona o vincula en realidad las personas ni las obras de Ibn Hazm y de Juan Ruiz. Sus remotas concordancias derivan, claro está, de la idéntica condición de artes amatorios que tenían los dos libros y probablemente de lo que tenían de españoles los dos autores. Es posible escribir de amor de muchos modos y maneras diferentes. ¿Pero cabe redactar un auténtico arte de amor sino dando aire a los contenidos de la experiencia existencial? "Vsus opus monet hoc; uati parete perito", se lee apenas iniciado el *Ars amandi*. Ovidio confesaba ya, por tanto, que debía a la experiencia su libro e invitaba a escuchar a un poeta instruído por la práctica. Hasta los tiempos de hoy, poseedores de fórmulas estéticas y literarias muy varias y complejas, son muy raros los casos de quienes han escrito obras acerca del amor sin que el yo existencial se les enrede a cada paso en sus artes amatorios. En la lejana España de Ibn Hazm y de Juan Ruiz el autobiografismo, verdadero o fingido, era la indispensable plataforma para el disparo de la catapulta de un tratado sobre el modo de amar. Y lo era: por la simplicidad de las fórmulas estéticas y literarias de que ambos disponían, por el hispano realismo en que los dos se hallaban inmersos y porque en algo coincidían el poeta cordobés y el clérigo de Hita: en poseer una fortísima personalidad, un yo impetuoso y detonante. Los dos tenían que ponerse enteros en sus obras. Aunque uno no hubiera sido islamita y el otro hubiese vivido antes del nacimiento de Mahoma.

Y otra vez volvemos a topar con el problema de la creación poética. "El creador literario actúa siempre —escribe Castro— como una lanzadera entre la frase que va creando y el mundo de lejanías en que sume también su pluma." Exacto, pero no cabe olvidar la personalidad de quien crea la frase, manejando la pluma. Del mundo de las lejanías y de las cercanías recibe el poeta ideas, conceptos, temas, palabras, fórmulas estéticas, giros expresivos, impulsos, inhibiciones... Pero el auténtico poeta no es un títere de cuyos hilos tira el ente abstracto de la contextura vital y cultural de un pueblo, una época o una generación. La sensibilidad creadora es suya; está vinculada al equilibrio singular de la trinidad de sus fuerzas anímicas. Y no es lícito al crítico literario prescindir de esa ecuación temperamental del artista para explicarse y explicar su obra.

Verdad de Perogrullo es sin duda la expuesta, pero en un mundo de tan sutiles exégetas como el de hoy, suelen ser despreciadas esas humildes verdades sanchopancescas. El hombre es historia y no puede ser comprendido sino en el mundo fluyente del acaecer histórico, dentro del marco cultural y vital de la comunidad a que pertenece. Pero sólo han podido avanzar, mudarse, transformarse los grupos humanos, sólo ha podido haber historia, gracias al ímpetu creacional de las individualidades de excepción. El hombre es historia, pero el hombre hace la historia. Por eso no puede prescindirse del hombre mismo de carne y hueso que hay en cada escritor al estudiar sus creaciones literarias, especialmente cuando ese hombre tiene una fortísima y singular personalidad, capaz de enfrentarse con el mundo circundante y de empujar, desde el ayer hasta el mañana, al mundo pretérito de las lejanías.

Porque fueron así, Ibn Hazm y Juan Ruiz escribieron en la forma más personal en que era posible hacerlo a la sazón, llegando el primero a las confesiones íntimas de *El Collar de la Paloma* y de *Los Caracteres y la Conducta*, y el segundo conforme a los módulos literarios de la autobiografía poética. La hispana apetencia de verismo hubo de facilitar el deslizamiento de ambos hacia esas fórmulas estéticas que abrían cauce a la comunicación de su experiencia existencial. Y el desbordante despliegue del yo hispano de ambos hubo de contribuir al enmarañamiento de la personalidad de uno y otro en las creaciones de su espíritu. Como se les había enmarañado, muchos siglos antes del nacimiento de Ibn Hazm, al español Séneca y al español Marcial, y dos centurias antes de Juan Ruiz al también español Ibn Quzman.

Espero impávido la excomunión de Castro por mi insistencia al hablar del hispanismo de Ibn Hazm y de otros musulmanes españoles. El más profundo conocedor de la poesía hispano-arábiga lo ha subrayado. García Gómez acaba de escribir además que el autor de *El Collar de la Paloma* es exponente de la escuela literaria cordobesa, *nacionalista*, porque tendía a desentenderse de los modelos orientales, y *personal*, porque —"tal vez por infiltración del espíritu occidental"— aspiraba a basarse en el temperamento del escritor. "De hecho —dice, el célebre tratado de

Ibn Hazm *(El Collar de la Paloma)*—, está —como se sabe— dedicado a referir experiencias propias, de sus amigos, de antiguos personajes, todos en su inmensa mayoría andaluces." No menciona, añade, sino una sola fuente escrita en Oriente: el *Kitab al-Zahra*, pero tal obra, concluye, tiene muy poco de común con el *Tawq al-hamama*. "La oriental es, sobre todo, una antología de versos ajenos sobre el amor, mientras la andaluza es un tratado psicológico, con ribetes de filosofía; aquélla está llena de exquisita afectación y de afeminada pedantería, mientras ésta resulta natural y humana, directa y caliente".

"La atmósfera espiritual que se respira en el *Tawq* —escribe luego— no ha surgido en Al-Ándalus por generación espontánea sino que sabemos que viene del Oriente islámico... El mérito indiscutible de Ibn Hazm consiste cabalmente en haber 'hispanizado' u 'occidentalizado' este ambiente." Y añade que Ibn Hazm asimiló y transformó los materiales orientales "dándoles un nuevo espíritu, una forma distinta y una vitalidad diferente".

Otro tanto hizo el Arcipreste con los materiales ultrapirenaicos que adoptó y transformó, hispanizándolos y dándoles un nuevo espíritu, una forma distinta y una vitalidad diferente. También el arte poético de Juan Ruiz se basó en el temperamento personal del escritor y por ello el "Buen Amor" es asimismo natural y humano, directo y caliente. No porque Juan Ruiz conociese e imitase a Ibn Hazm sino por el hispanismo común a ambos y por la común reciedumbre vital de sus dos personalidades.

El problema del autobiografismo del "Buen Amor" me parece radicar en la interpretación que deba darse a la potencia poética del Arcipreste. Castro rechaza la posibilidad de aplicarle el moderno criterio de lo individual, expresión sentimental de un yo aislado racionalmente de lo que no es el propio yo. Naturalmente Juan Ruiz era un hombre de su tiempo y no podía anticipar en siglos las realidades psíquicas de Occidente. Pero dentro de su época y enmarcado en el cuadro espiritual del siglo XIV, el yo del Arcipreste pudo ser capaz de romper con los modelos literarios de allende el Pirineo sin conocer a Ibn Hazm y sin inspirarse en la tradición hispano-arábiga. Por lo que Juan Ruiz tenía de castellano, pues en Castilla había madurado ya el hombre entero que no encajaba en los marcos de la vida y de la cultura occidentales y ultrapirenaicas; el hombre entero que se proyectaba en la aventura sacudido por frenéticos desbordes energéticos. Y por lo singular de su propia personalidad, impetuosa y eruptiva, pronta a hender el mundo en torno a modo de una daga o de una lanza; capaz de abrirse camino entre la realidad y de apropiársela

en una mágica orgía sensorial; tan rebosante de humanidad y de vida que llegaba a vitalizar y a humanizar hasta los gestos y las cosas. ¿Puede sorprender que ese hombre dotado de tal vigor personal y literario; ese "artista original y poderoso" que asoma tras una poesía de fuerte sabor humano en la cual "la impresión de personalidad... brota a cada línea"; un hombre cuyo arte "descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer", según Castro declara, abriera con frecuencia las válvulas de su intimidad al empuje de la violenta presión de su potencia de vida, y de una invencible inclinación hacia la extroversión personal y poética?

"Nos encontramos ante todo —escribe Castro— con una conciencia de personalidad que de hecho anticipa lo que se llama Renacimiento, no sólo por esa valoración de lo humano, sino además por el realismo vitalizado de las cosas." Castro se apresura a hacer constar que ese anticipo de Renacimiento nunca se emparejaría con la civilización de esa etapa de la historia de Occidente: "inmanencia frente a trascendencia divina y a las otras trascendencias que de ella emanan". El elemento auténticamente personal nunca se desenredó en la literatura clásica española, según Castro, del elemento circumpersonal. Nada, ni la filosofía, llegó a ser en España, añade, sino cuando tuvo valor para la vida, para la vida de cada uno.

No discutamos ahora tales afirmaciones — ¿hay nada más personal que la vida misma? Aun dándolas por buenas, ellas confirman las excelencias de la pista sobre la que caminamos y lo inexacto de la vinculación de Juan Ruiz y de las otras grandes figuras literarias españolas con la tradición psíquica hispano-musulmana. Están enraizadas en lo hispano cristiano, que no fué, no pudo ser, lo Occidental puro por lo singular de nuestra historia.

Una vez más —no será la última— he de acudir a la lúcida diferenciación que el mismo Castro ha hecho —en muda pero evidente rectificación de *España en su historia*— entre el árabe y el español. Recordemos sus palabras:

"Cuando el moro expresaba la conciencia de su vivir aparecía como viéndose fluir, como siendo llevado por un mundo también fluyente y sin estable fijeza." "La dirección de su interés vital instaba al árabe a verterse en el objeto exterior a él" "La importancia que el español concedía a la persona como uno de los polos de su existir le ha llevado a hacer de aquélla un centro de atracción y de referencia para cuanto existe en él y en torno a él. Surge así una especie de imperialismo de la persona."

"El musulmán se siente en las cosas; el hispano-cristiano siente las cosas en él." "La peculiar función de su estructura de vida consiste (para el español) en allegar el mundo a su persona, no en disolver ésta en sus contactos con el mundo."

"Para el musulmán todo se reducía a dejarse vivir en la voluntad de Alá; para el español tuvo sin duda suma importancia 'lo que Dios quiera'. Pero casi tan imperativa como la voluntad de Dios fué para él 'lo que mi persona quiera'. Con el culto a Dios combinó el español el homenaje a su persona."

"El árabe no concibe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace con la de otros hombres." "La épica, la novela y el drama manifiestan la importancia concedida (por los españoles) a cuanto atañe a su persona."

En ese contraste, que Castro amplía y afirma, está la base de mi negativa a considerar a Juan Ruiz y a las otras grandes figuras literarias españolas proyectando a través de los siglos una peculiar forma de creación artística de abolengo arábigo. Y en su definición de lo español, en que la *persona* desempeña el primer papel, hallo la clave de los módulos literarios del Arcipreste, de Cervantes, de Lope, de Quevedo, de Velázquez, de Goya...

Estos y muchos españoles de pro de anteayer, de ayer, de hoy y de siempre, han sabido, como Juan Ruiz, romper con la tradición literaria o artística en que se hallaban inmersos, quebrar las amarras que les aprisionaban al mundo cultural de su época y mediante audaces golpes de timón abrir a las letras y al arte hispanos rumbos que anticipaban futuras navegaciones literarias y artísticas, sólo al cabo de las décadas, frecuentadas aquende y allende el Pirineo. Todos han realizado sus creaciones poniendo en juego la fuerza y las proyecciones vitales del hombre integral, sobre temas a él atañentes y vertiendo en ellas el que ellos mismos eran.

Juan Ruiz fué una magnífica encarnación de lo hispano. Su yo impetuoso y desbordante se plantaba en medio del mundo, dirigía sus ojos —diríamos mejor sus sentidos— en torno a él, captaba la realidad circundante —de los otros hombres y de las cosas todas que se alzaban en derredor—, la atraía a sí y, sonriente y burlón, le insuflaba acción y vida al llevarla a las páginas de su "Libro".

Castro no ha realizado un paralelo que habría sido decisivo para juzgar de los módulos de creación artística y de la personalidad del Arcipreste. Me refiero al contraste, cuidadoso y limpio de prejuicios, de las

fuentes europeas —occidentales diríamos mejor— que Juan Ruiz utiliza y de las páginas en que las transforma. Castro repara en el abismo que separa el debate francés de "Karesme et de Charnage" y la "Pelea de don Carnal y doña Cuaresma". Pero se limita a escribir: "Bajo cada cosa, cada instrumento de música, cada animal, cada manjar... late el espíritu del Dios islámico." Habría sido preferible que se adentrara en la observación de la vida intensa y de la acción dramática que infunde al relato, tras atraer a sí y humanizar, podríamos decir, a cada uno de los animales y manjares. Detrás de ellos no asoma el viejo dios islámico sino la recia personalidad del Arcipreste y el castellano socarrón que era Juan Ruiz; el hombre dotado de tal vigor de humanidad que vitalizaba, a lo humano, la abstracta batalla de carnes y pescados; y el humorista pronto a la burla burguesa de lo caballeresco.

Realismo y vida insufló también el Arcipreste —lo ha destacado bien Fernando Lázaro— al traducir la novelita *De Amore* en el largo episodio de los amores de doña Endrina y don Melón de la Huerta. El dios islámico dormía plácidamente cuando Juan Ruiz —el castellano de yo a un tiempo recortado y explosivo, bautizado en Alcalá o en Hita— se entretuvo en vitalizar a los tres personajes esenciales de la fábula. Dormía cuando el Arcipreste de tal modo inyectó vitalidad en esos tres personajes de su cuento, que a la postre acabaron por escapársele de la mano y se lanzaron a vivir su propia vida por las plazas y calles de Castilla la Nueva, es decir, de la Castilla del Tajo.

"Por lo demás —ha escrito Spitzer—, basta ver cómo el nombre propio *Trotaconventos* se desarrolla en la obra lentamente partiendo de un apelativo genérico en plural (las *trotaconventos*)... para que captemos a lo vivo el vuelo del espíritu de Juan Ruiz que pasa de lo genérico a lo individual, de un modelo incoloro a su creación tan llena de vida, de la descripción de una colectividad de alcahuetas a la evocación de una personalidad única."

El mismo paralelo podría realizarse entre los otros modelos literarios occidentales del Arcipreste —digo occidentales porque son mínimos los pasajes del "Buen Amor" de estirpe oriental— y sus desenvolvimientos poéticos vitalizados por Juan Ruiz: fábulas, cuentos, anécdotas, relatos, cantigas, alegorías...

Vida y acción proyectan las páginas todas del "Buen Amor", cualquiera que sea la anemia vital y el anquilosamiento arterioesclerótico que padezcan sus fuentes. Y esa inyección de vida y de acción no puede vincularse con lo arábigo-islámico puro, que sólo tras sufrir la mágica mudan-

za de su hispanización —Ibn Hazm, Ibn Quzman e Ibn 'Arabi— adquiere calor y vida humana.

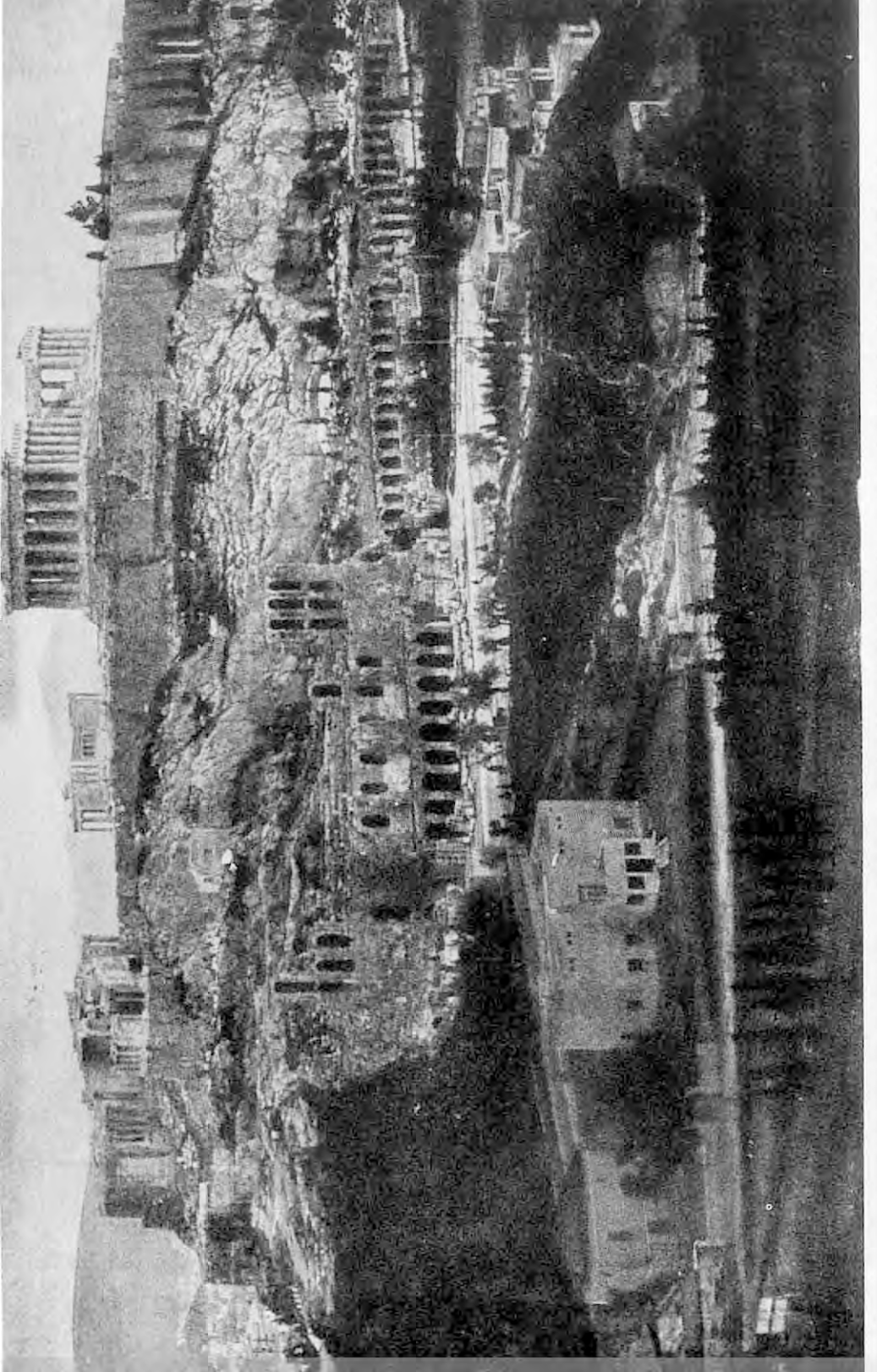
Entre los clérigos ajuglarados de allende el Pirineo y el juglar proteico, como con razón define Spitzer al Arcipreste de Hita, no se interpuso el dios islámico dignificando "por igual el vuelo hacia la sublimidad mística y el acto de limpiarse después de exonerar el vientre, ritualmente reglamentado en los hadices de Mahoma". Ni el vuelo místico ni lo rahez maloliente atrajeron a Juan Ruiz. Entre él y los apicarados juglares ultrapirenaicos se alzó la tradición vital de una Castilla sacudida por un ímpetu torturado y violento; de una Castilla bronca y áspera en la que se había forjado y había madurado el hombre extraño que hubo de ver pasar sus días bajo el peso de una densa atmósfera de rudeza y de exaltación de la persona humana.

La historia de un pueblo no es divisible en compartimentos estancos, en mundos diversos e inconexos. Conocemos la silueta psíquica y vital del pueblo castellano. Las ásperas aristas de sus hijos y el habitual sañudo enfrentamiento de éstos entre sí; la eficacia de la acción de las masas en la vida de la comunidad; la proyección de la rudeza de maneras de los bajos estratos sociales en las formas de la vida de las minorías directrices y la porosidad de las poblaciones urbanas ante ideales de signo nobiliario; la convivencia de lo rahez extremo con el más vivaz sentimiento del honor y con un orgullo hipertrofiado; su altanero enfrentamiento con la divinidad humanizada; lo frenético de su hiperindividualismo que sobrepasaba los límites de lo verosímil y que coincidía a las veces con una también inverosímil capacidad para la acción colectiva, y en general el triunfo rotundo, magnífico, increíble, de un tipo de hombre exaltado, violento, vehemente, áspero, rudo, pero de una sorprendente vitalidad y a la par transido por un sentimiento enfermizo de la dignidad individual y dotado de una conciencia clara de lo elevado de su humana condición.

Cuando ese pueblo permitió que se relajaran sus nervios y abandonó el coturno trágico y sintió palpitar en sí un ímpetu de juvenil alegría y se halló sacudido por una apetencia de risa y de goce, abrió las espitas de su vitalidad y como antes por cauces épicos, ahora por torrentes de populares y apicarados brincos cómicos, dejó desbordar la reciedumbre de su personalidad eruptiva.

Aquel orgullo demoníaco que llevó a los salmantinos a responder a Texufin que todos eran jefes y caudillos de sus propias cabezas, y a los caballeros abulenses a ayudar a sus enemigos amenazados por los moros para poder matarlos ellos; aquel bárbaro culto por el honor que empujó

81. — El castillo de Peñafiel (Valladolid) de don Juan Manuel (1282-1349), nieto de reyes y en su época el mejor escritor y el más inquieto magnate castellano. Con el infante don Juan, don Juan el Tuerto y don Juan Núñez de Lara, fue uno de los don Juanes políticos que ensangrentaron a Castilla. Gran señor, podía ir desde la frontera de Navarra hasta la de Granada, alojándose cada noche en un castillo propio. Sintió, como pocos, los trallazos de la soberbia y del honor.



82. — Por españoles, los catalanes, movidos por la irrefrenable apetencia de aventuras que sacude a todos los hispanos apenas un clima histórico propicio les permite acometerlas, tras asegurar el dominio de Sicilia, emprendieron su expedición a Oriente. Señores de Atenas, ducados de la Arcadia (cuyo castillo de Santa Maura era el fotografiado) y la diosa prenda, fue perdida, según declaraciones por parte

a una familia castellana a tirar de la cuerda con que era ahorcado uno de sus hijos y que lanzaba a los villanos engañados a matar por su mano a los adúlteros; aquellas tremendas injurias dobladas de las más sañudas y brutales burlas con que se agraviaban entre sí; aquellos desbordes de energía que se derramaban a cada hora en una pugna feroz con los otros hombres y, a veces, en un exigir el milagro al Dios señor y patrono a quien servían —he estudiado ya algunos de estos temas y estudiaré después los otros—, provocaron la eclosión del nuevo fenómeno literario en que se inscribe en *Libro de Buen Amor*, apenas se rompieron los diques que hasta entonces habían mantenido remansado su humano ímpetu como potencial poético.

Señalé al principio de este libro lo fecundo y promisorio de la idea, por Castro apuntada pero no explotada a fondo, de la necesidad de construir la historia partiendo del permanente ayuntamiento de lo vital y de lo cultural en el fluir creacional del pasado. De esa conjunción nació la voz poética que nos habla desde la conciencia de un hombre; desde la conciencia de una personalidad que anticipa el Renacimiento. Al culminar en un poeta superdotado, en una más que favorable ocasión histórica, el hombre entero que la historia singular de Castilla había acuñado en el curso de centurias.

El hiperindividualismo, increíble si no fuera real, de los caballeros de Castilla, el ímpetu frenético de los castellanos todos, nobles y villanos, su violenta rudeza entrecruzada con su rigidez orgullosa e inflexible, eran como tensos resortes prontos a estallar en el alma individual de cada uno. Esos resortes venían proyectando a los hombres de Castilla hacia aventuras diferentes, según la ecuación algebraica de su contextura temperamental. No pudieron lanzar al clérigo socarrón, jocundo y sensual que era el Arcipreste hacia bélicas empresas ni hacia ningún género de arrojados y violentos gestos. Pero al explotar en su interior, cuando Castilla sentía palpitar en sí una apetencia de pubescente y de retozona alegría, liberada del peso de su adustez épica y didáctica, le forzaron a la proyección extrovertida de su experiencia existencial, del caudal orgiástico de sus observaciones sensoriales y psíquicas e incluso de los procesos de su conciencia. Por los cauces, claro está, del marco cultural de su tiempo, teocéntrico, trascendente y moralizante, y frenado, naturalmente, por las inhibiciones personales y colectivas que se alzaban en su camino y por la novedad misma de su aventura poética. Con su ironía cazurra logró salvar las dificultades que oponían a la extroversión de su castellano yo detonante: el obligado cauce por donde había de proyectarse y las inven-

cibles inhibiciones que le asaeteaban desde su subconsciente incoercible y desde su despierto razonar. Y el resultado fué un cancionero poético, engarzado en una autobiografía humorística, enmarcada a su vez en un sermoneo ascético y moral.

El hombre entero forjado durante la Reconquista, apenas remansada la catarata épico-heroica por donde venía vertiendo su ímpetu vital y apenas descubierta la nueva hendidura lírico-burlesca por donde podía darle salida, precipitaba por ella su "impresionante personalidad" "en una poesía de fuerte sabor humano que descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer". Antes que el Arcipreste y hacia la misma época que él, otros peninsulares habían hallado también otras grietas literarias —la histórica, la didáctica jurídica y la didáctica política— por donde proyectar en aventuras espirituales, el yo explosivo del hombre integral de Castilla. Ese yo que anticipaba o intuía el Renacimiento, pero que no pudo llegar a la tierra de promisión, precisamente porque en sus íntimas explosiones había fundido los contactos eléctricos que habrían podido llevar su energía vital por cauces de razón y de inmanencia.

9. *Juan Ruiz y el loco amor*

"Para el islámico la interpretación del texto sagrado del Alcorán era... un caso más de interpretación porque el esoterismo del texto revelado era el mismo esoterismo de la vida." Y Castro se atreve a deducir de tan tajante como inexacta afirmación su teoría sobre la continua ambivalencia de sentidos, la ambigüedad valorativa, el fantasmagórico flotar en un mundo vacilante, el fantástico fluir y deslizarse entre realidades de dudosos aspectos, del Arcipreste, de otros escritores españoles y del español en general.

He procurado destacar que cuanto sabemos del Islam hispano contradice su tesis sobre ese vivir del muslim desvelando las sombras entre las que Castro le supone avanzando por el mundo; tesis, digámoslo de paso, que se aviene muy mal con el supuesto enraizamiento, por él defendido, del realismo hispano en la tradición vital islámica.

Destaqué en lugar oportuno la inanidad de los argumentos en que apoya su teoría sobre la supuesta coincidencia entre el esoterismo de la vida en la España islamita y el esoterismo del libro sagrado del Islam. Los estudios de Asín obligan a negar que los musulmanes españoles creyeran en la interpretación alegórica del texto sagrado. El sentido y las

características de la lírica arábigo-andaluza impiden basar en los juegos metafóricos de los poetas conclusiones arriesgadas sobre lo esotérico de la vida entre los islamitas de Al-Ándalus. Y *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, el libro que mejor permite conocerles, contradice de modo preciso ese supuesto caminar de los muslimes hispanos por entre un mundo de sombras y de símbolos. Los presenta avanzando con paso firme y seguro, sacudidos por sentimientos cálidos y profundamente humanos y en un ambiente saturado de realismo — de realismo espiritual que bucea en las almas, de realismo vital que recoge y perpetúa gestos y dichos de hombres y mujeres y de realismo procaz y rahez que refleja las torpezas y miserias del cuerpo.

Me parece por ello seguro que la estructura poética del "Buen Amor" no ofrece conexión precisa con el supuesto develarse de los mahometanos españoles en busca de la interpretación del Alcorán y de la vida; en busca de la última realidad del Único y del Eterno.

Castro ha dado un empujoncito ingenioso a algunos pasajes del Arcipreste para establecer esa vinculación. Refiere Juan Ruiz que Trotaconventos, para no descubrir su intención a la madre de doña Endrina, contóle una sarta de mentiras que la decidieron a dejarla a solas con su hija: "Comenzo la buhona a dezir otra consseja / a la rraçon primera tornole la pelleja", continúa, y prosigue exponiendo la charla de la "vieja" del Arcipreste con la joven viudita de Calatayud. ¿De veras cree Castro que este cambio de conversación de Trotaconventos o la inocua alusión de Juan Ruiz al injerto fecundo de los árboles —"enxeria los arbores con ajena corteza"— al trazar un vivacísimo cuadro de la vida agraria en su alegoría de los meses, son indicios de una continua misteriosa alternancia y tienen algo que ver con la interpretación por los muslimes del esoterismo de su libro sagrado y con su supuesto vivir entre sombras sin llegar a la última y esencial realidad? ¿De veras cree posible enlazar con ese sentido de la vida que supone rigiendo en todo el mundo islámico, desde las orillas del Ganges hasta el estuario del Tajo, las frases con que Juan Ruiz intenta probar que su libro debe ser interpretado como una guía de pecadores y no como un leccionario de burlas? Porque, en verdad, la supuesta licencia deslizante del "Buen Amor", de pretendida tradición mahometana, se reduce al forcejeo del Arcipreste para convencer a sus lectores y a sus oyentes de su limpieza de intención; de que se proponía moralizar, haciendo aborrecible el pecado.

Pese a las tesis de Spitzer y de Castro, contradictorias entre sí pero coincidentes en la sutileza de su exégesis, creo que el Arcipreste fué un

juglar apicarado y que se propuso escribir a las claras y "ab initio" no un libro moralizante sino una obra alegre para entretenimiento de las gentes que la leyeran o que la oyeran recitar. Juan Ruiz declara muchas veces —lo ha señalado Kellermann— que el "Buen Amor" había de servir de solaz, de burla, de juego, y habla de su *rrazon placentera* y de su *fablar apostado*. Todo el "Libro de Buen Amor" está encerrado entre dos declaraciones: una liminar: "Sy queredes, senores, oyr un buen solás", y otra final: "Por vos dar solás a todos fablévos en jograría." Sí; el Arcipreste se propuso escribir una obra, no dionisíaca, claro está, pero sí regocijada y bufa; una obra en que cantaba y exaltaba el "loco amor", como él llama al amor carnal, y se burlaba de lo divino y de lo humano. Su sensualidad desbordante y su ironía torrencial —quedan registradas —eran incompatibles con la redacción de un libro moralizante y didáctico.

¡Moralizante y didáctico el "Buen Amor"! No. Un clérigo castellano no podía en 1330 ni en 1343 escribir a las claras y derechamente un *Ars amandi* sin envolver su obra, por razones ya expuestas, en una hojarasca de ejemplos y consejos morales. Pero el "librete" de Juan Ruiz es en verdad un recetario de fórmulas para halagar, enamorar, seducir, burlar a las *dueñas*, cuyos talantes y secretos conocía a maravilla; un cántico al amor y a la vida, dianas supremas de las flechas de su sensibilidad; y una orgía de bromas, chanzas, mofas, burlas, chufas, befas y parodias de la sociedad de su tiempo: de la vida religiosa tanto como de la civil.

La dualidad —tan española— de su humanal condición: alegría vital e inhibiciones moralizantes, las claudicaciones que su jerarquía clerical imponía a su pluma ante la temida pérdida de su beneficio y aun de su libertad y el prestigio de las obras didácticas y moralizadoras en la Castilla de su época, pusieron sordina a sus desvaríos, como podríamos decir con frase de Machado. Es difícil explicar, a la inversa, que un auténtico moralista se embalase a campo traviesa por los barbechos de la sensualidad, como hizo Juan Ruiz. Para admitir que el Arcipreste se propuso *ab initio* ejemplarizar sería preciso borrar la mayor parte y las mejores páginas del "Buen Amor".

Juan Ruiz escribe con brío cuando nada a gusto en el océano de lo salaz y de lo burlesco. Fuera de ese ancho mar sólo destacan por su belleza algunas de sus cantigas a Nuestra Señora y su enfrentamiento con la muerte. Por español, su socarronería y su inverecundia eran al cabo compatibles con una férvida devoción a María; y el tema de la muerte ha exaltado de antiguo al *homo hispanus*. Su frecuente sermoneo moral no cae siempre en lo frío, lo monótono y lo pedregoso porque el Arcipreste

era un gran poeta. Compárense sin embargo "De quáles armas se debe armar todo Xristiano para vençer al diablo, el mundo é la carne" con "De las propiedades que las dueñas chicas han" y con su bufonesco retrato de don Furon —están inmediatas en el Libro— y se advertirá la distancia estilística que separa lo moralizante de lo apicarado.

El mismo Juan Ruiz declara: "onde yo, de mi poquiella çiençia é de mucha e grand rrudeza... conpuse este nuevo libro, en que son escriptas algunas maneras é maestrías é sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que usan algunos para pecar". No es lícito vacilar ante esas palabras; no pensó tratar del "buen amor" a Dios, ni del "fino amor" cortés a la mujer. Añade en verdad que se propone hablar del amor pecaminoso precisamente con fines morales. Pero él mismo se encarga de descubrir lo insincero de tal afirmación.

Tras declarar en su breve prólogo, con aires de canturreo salmódico, cómo el alma deseosa de salvación aborrece el loco amor de este mundo "é ama el buen amor que es el de Dios", Juan Ruiz inicia, insinuante, la exculpación del pecado. El hombre, dice, no puede librarse de él por la flaqueza de la condición humana. Corrobora tal aserto con palabras de Catón, de Job y del Salmista y con propias razones: "Non puede amar el bien nin acordarse dello para lo obrar", dice: "La natura umana... mas aparejada é inclinada es al mal que al bien." Es posible que tales ideas enraizadas en la teorética canónica no signifiquen el comienzo de la justificación de sus propósitos jocundos, pero cabe también la sospecha de que, al consignar la inclinación del hombre al pecado, dejara escapar los primeros indicios de su temor a ser infamado por la procacidad de su "librete".

Después de explayar su supuesta intención moralizante y su deseo de apartar del pecado a quienes, temerosos de Dios y celosos de su honra, le leyeren, estampa la cínica declaración a que he aludido antes muchas veces: "Empero, por que es umanal cosa el pecar, si algunos (lo que non los conssejo) quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello." Ni yo acierto a explicarme, ni nadie ha explicado todavía, ni es fácil que nadie explique mañana, cómo pueden compaginarse tales palabras con el intento de apartar de la mala senda a sus lectores. Han cambiado y seguirán cambiando con el correr del tiempo las ideas morales de los hombres y sus proyecciones psíquicas sobre las relaciones del bien y del mal. El hombre es historia y seguirá siendo historia. No negaré la realidad del gradualismo y del dualismo medievales. Pero las palabras del Arcipreste no dejan lugar a dudas; para él existía una tajante oposi-

ción entre el buen amor y el loco amor. Y anteayer como ayer y hoy como mañana han sido, son y serán difícilmente conciliables las antítesis.

Pero apenas lanzadas sus cínicas palabras, Juan Ruiz recibe el tirón subconsciente de sus inhibiciones de clérigo castellano —firme fe, complejo de pecado, inseguridad ante el juicio postrimero— y la llamada al orden de sus temores por la pérdida de su fama —tres veces había ya aludido al menoscabo de la honra que el pecar acarreaba— y por la pérdida de su beneficio eclesiástico —que no podía dejarle indiferente—, e inicia sin demora su justificación; es decir, empieza a procurarse un pasaporte para sus escándalos, como diría Spitzer, o a curarse en salud, como se diría en la Castilla de hoy.

No hay transición entre su truhanesca y burlona invitación a usar de las maneras que su libro brindaba para pecar y ese intento de cubrirse. "E rruego é conssejo —dice— á quien lo viere é lo oyere... que quiera bien entender é bien juzgar la mi entençión porque lo fiz' é la sentencia de lo que y dize, é non al son feo de las palabras: é segund derecho, las palabras sirven a la intençión é non la intençión a las palabras." Y vuelve a decir y a repetir que escribía para reducir a las gentes a bien obrar.

Mucho debía temer Juan Ruiz que no se le creyera cuando insiste y vuelve a insistir en su intención moralizante. Mucho, sí, mucho debía temer que descubrieran su auténtico propósito cuando, apenas iniciado su cancionero, escribe otra vez:

> Es un decir fermoso é saber sin pecado,
> Rrazon más plazentera, ffablar más apostado.
> .....
> Non cuydés que es libro de neçio dévaneo
> Nin tengades por chufa algo que en él leo:
> Ca segund buen dinero yaze en vil correo,
> Ansy en feo libro yaze saber non feo.

Y prosigue con las coplas en que apunta las buenas calidades y virtudes que se ocultan bajo engañosos aspectos. En vano quiere Castro ver en ellas una concepción oscilante del mundo. Con menos sutileza el Arcipreste se limita a continuar su intento de cubrir su mercadería salaz y de justificarse ante el juicio moral de los demás y ante el de Dios.

Su fe firme, su complejo de pecado, su temor al juicio postrimero, es decir, sus íntimas reacciones de hombre de Castilla —que no eran y que siguen no siendo incompatibles con los desbordes de la sensualidad y con las procacidades de la lengua y de la pluma—, mueven en este punto al Arcipreste a intercalar unos piadosos "Gozos de Santa María".

Hasta allí se había cuidado de asegurarse el crédito público. Ahora procuraba, a la española, obtener el socorro de la Virgen para asegurarse el perdón de sus pecados —por tres veces se llama pecador en las coplas de los Gozos—, pecados a los que iba a añadir uno grave: su *Ars amandi.*

Confiado en el auxilio de María, pero inseguro aún de que los hombres otorgaran fe al propósito moral con que quería disfrazar su jocundo libro sobre el loco amor, inserta a continuación: "La disputaçión que los griegos é los romanos en uno ovieron." Los celosos y sutiles —demasiado celosos y demasiado sutiles— exégetas del Arcipreste pueden seguir disputando —nunca lo harán con la ironía con que Juan Ruiz parafrasea su fuente ultrapirenaica— sobre el significado de la "Disputaçión". Al incluirla en el "Buen Amor", Juan Ruiz quiso sí señalar, como afirma Spitzer, que todo hacer humano es ambiguo y puede tener sentidos diversos; no que esa ambigüedad impida registrar como norma un determinado hacer.

El Arcipreste coloca tal disputa como introducción de sus poéticas narraciones para seguir cubriendo su auténtica intención. Con los mismos signos entendieron cosas distintas el sabio griego y el bellaco romano. Cuidado, así puede ocurrir con mi libro, dice Juan Ruiz y por eso escribe:

> Entiende bien mis dichos e piensa la sentencia,
> non contesca contigo como al dotor de Greçia...

En seguida le gana, sin embargo, su alegría juguetona y apicarada y vuelve a descubrir su verdadero propósito cuando dice:

> Entiende bien mi libro: avrás dueña garrida.
> La bulrra que oyeres, non la tengas por vil;
> La manera del libro entiéndela sotil...

Pero a continuación intenta cubrirse de nuevo y declara:

> Las del Buen Amor sson razones encubiertas;
> Trabaja do fallares las sus señales çiertas;
> Ssi la rrazón entiendes, ó en el sesso açiertas,
> Non dirás mal del libro, que agora rrehiertas...

Lo he dicho ya, la frase final de la copla descubre la clara resolución del Arcipreste al incluir la "disputaçión" en su "librete". Deseaba que no dijeran mal de su obra, que no la reprobasen (rehiertas: repruebas). Otra vez Juan Ruiz insiste en la precisión de interpretar bien sus palabras, temeroso de que no se creyera en su fingida intención moralizante, a la vista de lo desenfadado y truhanesco de su libro, y de que se descubriera su verdadero alegre y apicarado propósito de divertir, más que a

sus lectores a sus oyentes —media docena de veces había ya aludido a éstos— con su tratado sobre el loco amor.

El Arcipreste añade una nueva sibilina copla sobre la doble interpretación de su obra —¿no cabría sospechar que en ella se burló del trovar clus?— y creyéndose ya a cubierto, asegurado en su pasaporte y curado en salud, inicia su juego poético con las estrofas tituladas: "Aquí dize de cómo segund natura los omes é las otras animalias quieren aver conpañía con las fenbras." Y escribe, pimpante y regocijado:

Como dize Aristótiles, cosa es verdadera:
El mundo por dos cosas trabaja: la primera,
Por aver mantenençia; la otra cosa era
Por aver juntamiento con fenbra plazentera.

Pero en el acto se acuerda de su intento de pasar por hombre bien intencionado y añade:

Sy lo dexies' de mío, sería de culpar;
Dízelo grand filósofo: non so yo de reptar...

Ese "non so yo de reptar" vuelve a descubrir su sobresalto y su temor de parecer... lo que era en verdad. Y con la misma intención de "dar gato por liebre" termina su noticia con gesto penitente y arrepentido.

E yo, porque so ome, como otro, pecador,
Ove de las mugeres á vezes grand amor:
Provar ome las cosas non es por ende peor,
É saber bien é mal, é usar lo mejor.

Va a poner el pie en el acelerador y va a embalarse en el relato regocijado y picaresco de su fingida o auténtica autobiografía amorosa y de nuevo se santigua temeroso y precavido.

Medroso, inicia el relato de sus aventuras amorosas: "un tienpo una dueña me prisso..." y en seguida se detiene a justificar su amor a las mujeres: "Que las cosas del mundo todas son vanidat"... "Ssalvo amor de Dios, todas sson lyviandat." Pero las dueñas son obra del Altísimo, que las dió al hombre para compañeras, en ellas está todo el placer y la alegría de vivir.

Por santo nin por santa que seya, non sé quién
Non cobdiçie conpaña, sy solo se mantién'.

Por todo ello, dice, se decidió a insistir con la que le había enamorado; le envió un mensajero; éste le suplantó y la gozó; despechado el Arcipreste escribe entonces su impía y sacrílega cantiga: "Cruz, cruzada, pa-

nadera", pero, siempre inquieto ante el peligro de su crédito, intenta también cubrirse por haberla escrito y declara:

Ffiz, con el grand pessar esta troba caçurra;
La dueña que la oyere, por ella non me aburra:
Ca devríen me dezir neçio más que bestia burra,
Sy de tan grand escarnio yo non trobase burla.

Y sin demora inserta en su "librete" su ejemplo sobre la firmeza de los decretos de las estrellas —en la astrología creían entonces por igual moros y cristianos en España— con la misma intención de asegurar su defensiva frente a posibles peligrosas censuras. Sólo Dios puede interrumpir la acción de los astros sobre el hombre. Este es prisionero de su celeste sino. Los que nacen bajo el signo de Venus están condenados por los hados a amar a las mujeres y en él nací yo. No soy pues responsable de verme forzado a servir a las dueñas. Y con tales razones vuelve a respirar satisfecho de su astucia.

Es una cadena demasiado fuerte de salvedades y de cuidadosos esfuerzos para aplacar sus inhibiciones subconscientes y para guardar su fama y su beneficio, en una Castilla demasiado rígida en su moral teorética. Una cadena que no se cierra hasta el final del "Libro".

Cuando va a referir sus aventuras con las serranas, vuelve a tomar pasaporte para sus salacidades, ahora apoyándose en unas palabras de San Pablo a los Tesalónicos. V, 21, y escribe:

Provar todas las cosas el apóstol lo manda:
Fue yo provar la syerra é fiz' loca demanda...

Cuando en su burlesco *planctu* llora la muerte de la alcahueta y llega a decir de ella: "¡Cierto en parayso estás tú asentada! / ¡Con los márteres deves estar aconpañada!", teme la reacción adversa del público ante su burla y escribe:

Dueñas, ¡non me rrebtedes nin me llamedes neçuelo!

Y tengo por muy probable que si al final de la segunda redacción del "Buen Amor", añadió la "Cantiga de los clérigos de Talavera" fué para probar que todos eran como él o peor que él.

De continuo, tras embalarse en relatos jocundos y apicarados, o torpes y salaces, insiste en su justificación y al socaire de la misma repite su advertencia sobre la encubierta significación del "Libro", pareja de la que tienen todas las cosas.

Castro afirma que Juan Ruiz insistió en catorce coplas sobre el doble

sentido de su obra. Pero exagera mucho. En tres de ellas se limita a aconsejar a las mujeres que, siguiendo sus *fablas*, su *rromance*, sus *fazañas*, se guarden del loco amor. En una declara que muchos leen el libro, pero que no saben lo que leen ni lo pueden entender. En otra vuelve a descubrir a las claras su preocupación por la crítica adversa de que podía ser objeto su obra:

> Fasta que el libro entyendas, dél bien non digas nin mal
> Ca tu entederas vno e el libro dira al.

Y cuando al poner fin a su "Buen Amor" escribe: "sobre cada fabla se entyende otra cosa", otra vez deja traslucir su temor, al decir:

> De la santidat mucha es *muy grand* liçionario;
> Mas de juego é de burla es *chico breviario.*

Sigue inquieto por el qué dirán y contrasta la importancia grande de su obra como guía de moral y la insignificancia de la parte burlesca de la misma.

Siempre, siempre, siempre Juan Ruiz está asegurando su pasaporte para su picaresca caminata autobiográfica, cubriendo con habilidad su retirada, curándose en salud. Si el Arcipreste no hubiera sido en verdad el apicarado clérigo que fué, si en verdad se hubiera propuesto moralizar, hacer aborrecer el pecado con su autobiografía humorística, Juan Ruiz no habría insistido una y otra vez en las primeras páginas de su "librete" y no habría vuelto a insistir muchas de nuevo a lo largo de su obra, sobre sus pías intenciones, sobre su falta de responsabilidad y sobre el doble sentido del "Buen Amor". La verdad de sus nobles propósitos habría resaltado tan à las claras que su sinceridad no habría podido ser puesta en duda. Habría bastado al Arcipreste con declarar su intento una vez en el prólogo, sin sermoneo salmódico y sin repetidas exculpaciones acusadoras, y en realidad los hombres de entonces habrían podido ver, y los de ahora podríamos a lo menos entrever, la senda auténtica por donde esa supuesta guía de pecadores de Juan Ruiz apartaba del loco amor a los oyentes o lectores del "librete". Tengo muy graves dudas —y que me perdonen los exégetas del Arcipreste; de él me doy por perdonado con un guiño de ojos comprensivo— de que ningún pecador se apartara en verdad contrito de sus torpes "doñeos" tras leer el *¡licionario de santidat!* del regocijado clérigo de Hita. Lo sabía él muy bien. Por ello decía truhanesco: "Entiende bien mi libro é avrás dueña garrida"; y por ello declaraba, irónico, que su decir a lo menos movería sin duda a piedad a aquellos de sus oyentes que tuvieran mujeres feas o maridos viles.

Toda la serie de coplas que el Arcipreste emplea en probar que algunas cosas tienen un pro y un contra, que poseen calidades contradictorias, que ocultan bellezas insospechadas o que ofrecen dificultades de captación, no tienen por tanto nada que ver con el supuesto caminar entre símbolos de los mahometanos. Con ellas procura ingeniosamente Juan Ruiz convencernos de que su libro o su decir podía también tener calidades encontradas, podía poseer bellezas no manifiestas, podía mover no hacia el pecado sino hacia la virtud. Lo mismo habría podido escribir y escribió tal vez cualquier sutil ingenio antes del nacimiento del Profeta o en las más lejanas ciudades de Germania o Escandinavia a las que no hubiera llegado influencia alguna del Islam; y estoy seguro de que podrían hallarse ejemplos en conformación de lo fundado de tal suposición. Yo no puedo vacilar: el Arcipreste acude a tales juegos poéticos para convencernos de que su decir o su libro tenía el fin moral que en verdad no tenía.

10. Hacia el sentido del buen amor

Después de la publicación de *España en su Historia* han cambiado las ideas de Castro sobre la relación que a su juicio unen el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz y *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm. "Es una relación de estructura, no de contenido —escribe—. Así está presente el *Quijote* en el *Tartarín* de Daudet o en *El Idiota, Le Rouge et le Noir, Madame Bovary*, etc." ¿Es aceptable esta nueva tesis en franco retroceso?

Una obra puede estar presente en otra o porque el autor de la más moderna haya leído a la más antigua o porque entre ambas medie un proceso de creación literaria que las enlace a las claras, a través de una serie de conocidos eslabones. Y su presencia tiene que ser notoria y basarse en rasgos cuya discusión esté fuera de duda.

Castro justifica así la presencia de *El Ingenioso Hidalgo*, en *Tartarín*, en *Madame Bovary*... "Tanto en el *Quijote* como en las otras obras que reflejan su estructura, aparecen personajes que desde las circunstancias de su propia vida aspiran, entre afanes y desengaños, a llevar a la existencia del personaje que quieren ser, 'personas-personajes', desdoblados y reversibles, cargados con el sueño-vigilia de sus existencias." Admitamos provisionalmente este paralelo. No es posible establecer una pareja aproximación entre *El Collar de la Paloma* y el *Libro de Buen Amor*. Queda dicho y probado que entre ambas no existe sino un abismo sobre el cual Castro no ha logrado trazar un puente seguro.

Cervantes ha sido leído y releído durante siglos, no cabe dudar de que lo leyeron los autores de las novelas contemporáneas citadas por Castro, y entre el "Quijote" y ellas ha mediado un bien conocido proceso de creación literaria que las vincula directamente entre sí. *El Collar de la Paloma* no fué apenas leído en la España islamita y no existe prueba ni indicio alguno de que se leyera ni conociera en la España cristiana; el Arcipreste no lo leyó ni lo conoció indirectamente y entre la obra de Ibn Hazm y la de Juan Ruiz no mediaron eslabones intermedios que pudieran haber servido de enlace entre ellas.

La supuesta relación de estructura de "El Collar" con el "Buen Amor" por Castro defendida ahora es, por tanto, tan incierta y poco verosímil como la influencia directa del polígrafo cordobés en el clérigo de Hita.

"Juan Ruiz interpretó temas de la tradición cristiana europea con sensibilidad hispano-musulmana", escribe Castro. Otra vez me es ingrato destacar la inanidad de la prueba alegada en apoyo de tan tajante aserto y lo hirsuto de la contradicción que esa supuesta islamización de la sensibilidad del Arcipreste alza contra la contextura vital islámica tal como el mismo Castro la define. ¿Arabizada la sensibilidad de Juan Ruiz? ¿Cómo pudo arabizarse la sensibilidad de un clérigo castellano?

No es posible establecer vinculación, enlace, parentesco, cercanía... entre la poesía del Arcipreste y la poesía hispano-árabe. Recordemos lo dicho por García Gómez sobre la exquisita afectación de la poesía arábiga. Es agudo el contraste que la aparta de la poesía de Juan Ruiz. El mismo Castro escribe de ésta: "El fondo de acción narrable y de figuras esculturalmente cerradas no es el de la poesía lírica de los árabes, cuyas imágenes —perlas sin enlace— piden ser contempladas como una discontinuidad y en actitud estática." "No hay en Juan Ruiz símiles en que, como en algunos árabes, el dato de nuestra experiencia casi queda en la sombra...; las imágenes de nuestro autor enlazan con un acontecer más que con un parecer y tienden a vitalizar la actividad de cuanto su fantasía le representa." No hay en el "Buen Amor", añade, la superposición de imágenes de la poesía arábiga. Su observación es exacta y quien quiera parangonar la creación poética de Juan Ruiz con la lírica hispano-árabe —remito a las múltiples versiones de García Gómez— podrá fácilmente advertir la contradicción que las separa.

La oposición es tan firme que no pueden atenuarla las dos únicas aproximaciones que Castro establece entre el Arcipreste y los poetas hispano-islamitas: la personalización y animación vital de los objetos por Juan Ruiz y su frenesí imaginativo y verbal.

El Arcipreste personaliza con frecuencia a los animales y rara vez a los seres inanimados; las fábulas y ejemplos de origen oriental que corrían por la cristiandad desde hacía dos siglos habían habituado a todos, en Occidente, a la humanización de los seres del reino animal. En ese hábito puede enraizar la acción que Juan Ruiz infunde a los "quesuelos fritos", a don Tocino y a doña Cecina, en la batalla de don Carnal y doña Cuaresma, y a los árboles en la recepción de don Amor. Y no añado a los instrumentos músicos porque el poeta cita sus sones, vayladas, notas, voces... después de escribir: "Rescibenles los omes e dueñas, con amores; / con muchos instrumentos..."; y al terminar la enumeración de los mismos dice: "De juglares van llenas cuestas e eriales", y ambas frases implican, claro está, que el Arcipreste supone a los hombres manejando atambores, guitarras, laúdes, vihuelas...

Y, ¿por qué había de ser de origen arábigo el frenesí verbal e imaginativo de Juan Ruiz y no suyo propio? Repito que no me atrevo a dogmatizar sobre la literatura árabe. Sin embargo, por lo que sé de ella me parece que el concepto frenesí —tanto de ideas como de vocablos— rima mal con la íntima naturaleza de las letras y de la vida islamitas.

El frenesí verbal del Arcipreste coincide en cambio con el que infunde a su relato..., ¿Quién, obligado a elegir una sola palabra para definir la creación poética de Juan Ruiz, dudaría en aventurar el vocablo movimiento? Todo es acción y vida en el *Buen Amor*. Nadie vacila ni puede vacilar al afirmarlo. Todo en él se mueve, gira, avanza, va, viene, camina, corre, se agita, pregunta, responde, habla, canta, grita... vive. Sí, vive; viven hasta los conceptos, hasta la misma muerte, a quien se presenta también en acción, y hasta el mismo Dios, a quien se hace bajar al infierno y subir al paraíso con cuantos santos estaban en aquél "apremiados". Hay vida y acción y movimiento en las alegorías, en los ejemplos, en los consejos morales, en las injurias. No hay reposo ni siquiera en el epitafio de Trotaconventos ni en las cantigas, gozos o loores de María. El movimiento y la acción de los hombres, los animales, las ideas... es muchas veces frenético. No sólo es agitado y vivaz el estilo mismo de Juan Ruiz.

Me parece tan fácil explicar esa acción, esa vida y ese movimiento por la fecunda conjunción entre la desbordante alegría vital del hombre de carne y hueso que fué el poeta y la herencia temperamental hispánica de que fué coheredero, como difícil vincularlos con la sensibilidad hispano-musulmana, tal como el mismo Castro la define en pasajes que he reproducido y extractado muchas veces en estas páginas. El Arcipreste no

se diluye en las cosas, no se deja ir a la deriva, no actúa conforme a la estructura funcional del musulmán.

Confieso mi desconcierto ante la exégesis de Castro. En busca de un pasaporte para sus bufonadas, el Arcipreste en su declaración inicial dice, por boca de Catón, que conviene interponer placeres y alegrías en medio de los cuidados y tristezas de la vida. "No se trata aquí —escribe Castro— de que el hombre peque y Dios le perdone. Lo exclusivo y sin paralelo es que la devoción sea áspera y el placer recomendable y que ambos sean intercambiables como el resto de lo que acaece al hombre: es natural cosa el nacer y el morir."

Una vieja que visitó a Juan Ruiz estando doliente le dijo: "Moço malo, moço malo, mas val enfermo que sano", respondióle él en broma, replicóle ella: "Arcipreste, más es el rroydo que las nuezes" e, irritado ante las alusiones que ocultaban tales palabras, el clérigo-poeta acabó injuriándola. Castro alega tal diálogo en prueba de su tesis de que para Juan Ruiz nada era seguro en un mundo de situaciones reversibles, intercambiables. "De ahí —dice— que la moral del libro corra sin rumbo."

"Por amor de la vieja é por dezir razón / Buen Amor dixe al libro", escribe el Arcipreste. De esas palabras deduce Castro que la pluma de Juan Ruiz se deslizaba a las veces y volvía el buen amor de Dios en el de Trotaconventos.

Los juegos de palabras de que el Arcipreste gusta en ocasiones —los empleó ya Marcial y han sido muy del agrado de los peninsulares en todos los tiempos— y los brincos cómicos —tan frecuentes en el "Buen Amor"— con los que Juan Ruiz salpica su relato de la batalla entre carnes y pescados —hace al ciervo declararse siervo de don Carnal, presenta a la liebre ofreciéndose a procurar a doña Cuaresma fiebre, diviesos y sarna ya convertida en piel, y el cabrón aparece brindándose a unión brujeril con la vieja— mueven a Castro a escribir: "Hay que acercarse al Arcipreste olvidando las etiquetas abstractas de la retórica y usando más bien los conceptos de "desliz, corrimiento, reversibilidad".

Juan Ruiz se burla a la postre de sus prédicas moralizantes y dice que su libro servirá para mover a devoción al casado que tuviese mujer fea y a la casada que tuviera marido vil. Castro deduce de esa bufonesca salida del Arcipreste: "La cualidad del amor no viene pues de ninguna predicción, de nada superpuesto a la vida, sino que es el sesgo que toma la existencia, partiendo de las circunstancias en que se halla el hombre o la mujer. La carne fea se desliza hacia la oración linda."

¿Quién puede asentir a estas desaforadas exégesis?

Con razón atribuyó Unamuno a los españoles una constante inclinación hacia el adelgazamiento ingenioso de los textos.

En los casos citados y en otros muchos de sus comentarios del "Buen Amor" que cabría citar, Castro ha ido todavía más lejos: Ha lanzado demasiado rauda hacia el azul la flecha de su ingenio. Los historiadores de las instituciones no nos permitimos, al comentar códigos, fueros y documentos de aplicación del derecho, esas peregrinas libertades interpretativas que Castro se ha tomado frente al "Buen Amor" —ni siquiera me las permito yo, que he llegado a ser acusado de demasiado dado a teorizar— y por ello me produce desconcierto, a veces estupor y en ocasiones cólera, la glosa y la exégesis del Arcipreste por mi viejo colega.

Basado en esa glosa y en esa exégesis, Castro llega a una serie de tan atrevidas como injustificables conclusiones. Cree que el concepto del amor carece de fijeza en el libro del Arcipreste, porque entre los musulmanes vivir es caminar entre símbolos de símbolos. Dudo de que los orientalistas aprueben este aserto y lejos de ser imprecisos son nítidos los contornos de la idea del amor en Juan Ruiz y es clara la oposición en su conciencia entre el amor loco y el amor a Dios. Escribe que en el "Buen Amor" "todo juicio, toda opinión se convierte en tema ambivalente y que la ironía viene a ser igual a la ambivalencia"; y sostiene que "todo juicio sobre las cosas, toda valoración de actos humanos aparece temblorosa y ambigua" en el Libro de Juan Ruiz. Afirmarlo es fácil, probarlo muy difícil. He hablado antes y hablaré después de la ironía del Arcipreste. Que influyera en su juego en doble vertiente me parece seguro, pero me niego a admitir que ese juego signifique una ambivalencia e implique una ambigua valoración de los actos humanos. Juan Ruiz juzgó con firmeza; vió pecado, virtud, esfuerzo, audacia, trapacería, saña, burla... donde pudo verlo cualquiera, donde podemos verlo hoy. Pero se rió de todo y de todos y no dió una higa por ningún valor consagrado cuando se interponía en el camino del goce de la vida. Declara que el Arcipreste expresa la experiencia de su propio existir en un mundo oscilante. Otro aserto improbado. Además, ¿por qué había de ser oscilante el mundo en que se movía literaria y vitalmente Juan Ruiz? Dice que lo principal en el "Buen Amor" es ese sentirse incluído en la misma fluencia de unas realidades cuyo existir consiste en ofrecer aspectos dudosos y vacilantes. Las realidades entre las que el Arcipreste vivió y creó no eran fantasmaes seguro en un mundo de situaciones reversibles e "intercambiables". les y huidizas. Afirma que el poeta amador pierde la brújula porque nada Pero se apoya en las frases poéticas donde Juan Ruiz habla del doble sen-

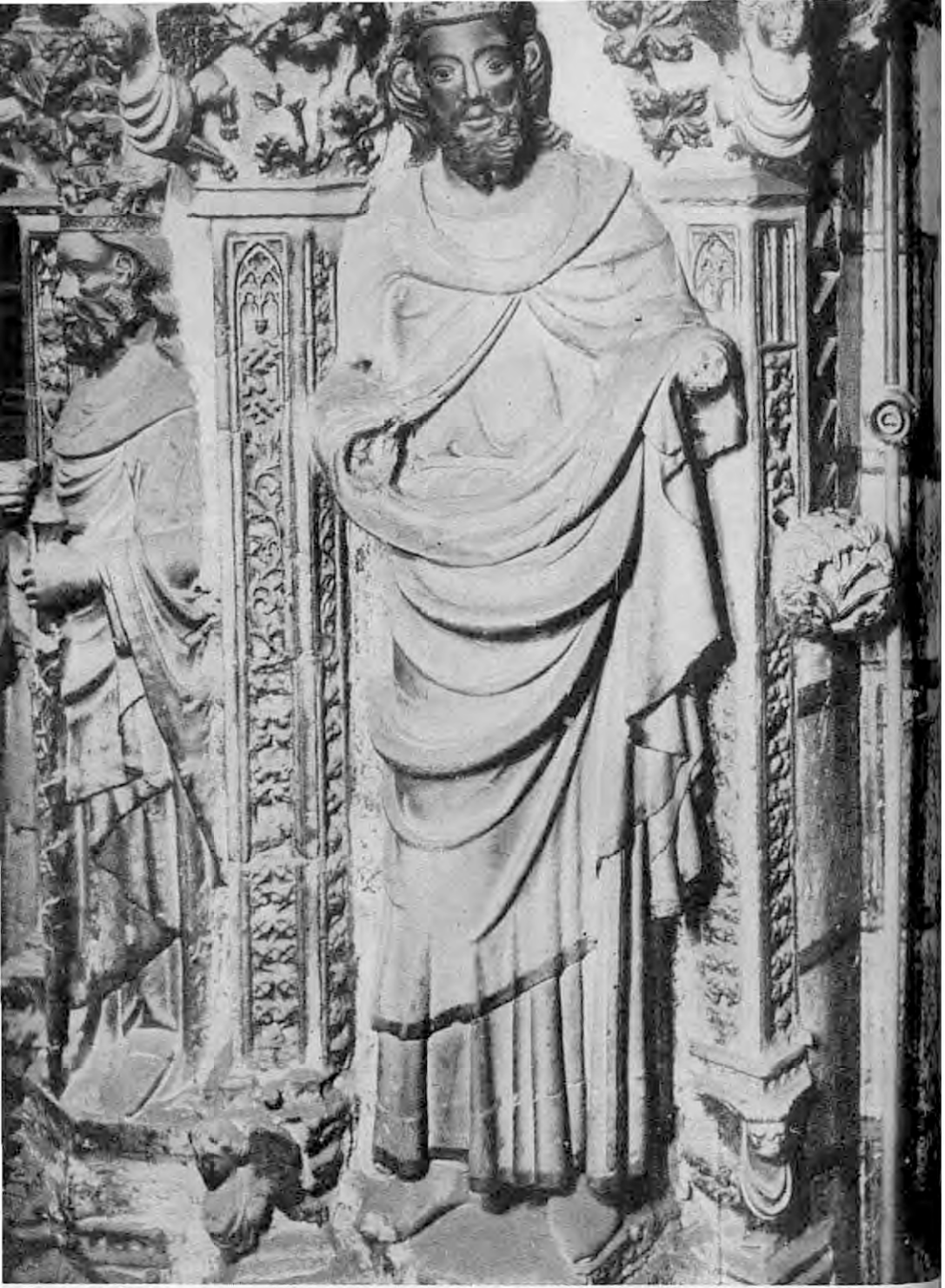
tido de las cosas para justificar el de su "Libro" y disimular el innegable epicureísmo del "Buen Amor". ¿Artista de lo ambiguo y de lo reversible Juan Ruiz? No; artista de los contrastes, de los contrastes claros y conscientes que enlaza con cazurra ironía, porque, como queda dicho, su desbordante vitalidad y su torrencial humorismo podían en él más que sus inhibiciones.

Recordemos su reacción ante la belleza de doña Garoza: ¡Dios mío, qué pecado voy a cometer al cortejar a una monja! ¡Tendré que hacer penitencia! Pero... ¡Qué ojos tiene! Parecen llamas. "Diz'mi corazon 'hela'." ¿Ambivalencia valorativa? ¿Juicio tembloroso? ¿Mundo oscilante? ¿Fluencias de aspectos vacilantes y dudosos? ¿Situaciones reversibles? ¿Pérdida de la brújula ante realidades fantasmales?

A pesar "de mi poquiella ciencia" y de que ignore tanto "como buey de cabestro", se me alcanza que por bajo de las bellas y sutiles páginas de Castro sobre el Arcipreste se entrecruzan tan ingeniosas como frágiles teorías que con frecuencia se contradicen y chocan entre sí al saltar y desbordarse en el torrente de bellezas retóricas de su prosa atrayente.

No acierto a enlazar esa supuesta continua ambivalencia de sentidos, esa pretendida ambigüedad valorativa, ese fantasmagórico flotar en un mundo vacilante, ese fantástico fluir y deslizarse entre realidades de dudosos aspectos, esos evanescentes dibujos animados cuyas formas se truecan y se mudan sin cesar, ese perder la brújula por el Arcipreste de Hita... —Castro no ha probado ninguna de esas afirmaciones— con el impulso y el ansia de expresión vital que Castro le atribuye; con el fuerte sabor humano y la impresión de personalidad que reconoce a su poesía; con "la explosión de realidad vitalizada y humanizada" que tiene por creación genial de Juan Ruiz; con la introducción por él "de acciones humanas que requieren un soporte moral, una meta y un camino"; con el centrar por el Arcipreste de su interés creativo en el mundo de los seres vivos o que el artista hace vivir por obra de su estilo poderoso; "con la intuición de vitalidad y de firmeza" que corre a lo largo del "Buen Amor"; con el sentir y expresar de los seres que pueblan sus páginas desde dentro de sí mismos en proceso poético de creación; con el radicar de la enseñanza de su arte en la vitalización y humanización de sus temas y con la "impresionante personalidad" de Juan Ruiz que para Castro "anticipa de hecho el Renacimiento". De ese Juan Ruiz que al mismo tiempo supone ambiguo, ambivalente, vacilante, impreciso, deslizándose en continuas alternancias, por entre continuos arabescos, a través de un mundo huidizo y aparecial, a la busca de una última realidad inasequible. Y de un Juan

83. — Como toda España fue alguna vez frontera en el lento avance de la cristiandad desde Covadonga hasta Granada, los núcleos urbanos se alzaron sobre solares de seguro valor estratégico. Sobre cresterías rocosas dominando el paso de una sierra, sobre fuertes colinas laminadas por un río, sobre alcores erguidos señoreando el llano y, a veces, en tajados cerros en forma de proa de nave. En uno, de esa forma, que avanza entre el Eresma y el Clamores, se eleva el Alcázar de Segovia.



84. — El mismo escultor que recordó a Sancho IV en la catedral toledana esculpió en ella la imagen de su nieto Alfonso XI (1312-1350). Quiso representarle fuerte y vital. Y lo fue. Se crió al amparo de los muros de la áspera Ávila. Restableció la autoridad regia frente a la anárquica nobleza. Sedujo al pueblo con la paz interior y con la prolongación de la reconquista y aprovechó tal seducción para limitar sus libertades. Su victoria del Salado puso fin a más de dos siglos de intervención africana en España. Pero legó a Castilla la herencia ingrata del reinado de su hijo, el Rey Cruel.

Ruiz que, pese a tal caracterización, daba vida real a cuanto tocaba.

Es muy probable que Juan Ruiz recibiera algún impacto de lo hispano-muslim y lo es que algún soplo de las brisas de Oriente llegara hasta su "Libro". Pero hay una colosal diferencia entre el recibir de ese impacto y esas brisas y la tesis de Castro sobre la arabización de la sensibilidad de Juan Ruiz y sobre el enmarcamiento dentro de la tradición arábigo-española de los rasgos esenciales del "Buen Amor": realismo, autobiografismo, juego poético en doble vertiente de lo epicúreo a lo moralizante, vitalización del suceder y de los seres y objetos que en él intervienen, frenesí en la acción y en el estilo... En verdad la hiperbólica teoría de Castro ha enturbiado la fuente cristalina en que hubiéramos podido descubrir el arroyuelo de lo hispano-musulmán que pudo fertilizar el huertecillo del Arcipreste. Y hoy no sabemos qué zonas de la persona y de la obra de Juan Ruiz fueron iluminadas por el sol de Levante. ¿Lo sabremos algún día? Castro puede develar el enigma. En su segunda redacción del capítulo ha retrocedido ya de sus primeras posiciones — el retroceso es sintomático de lo desmesurado de su idea sobre el "Buen Amor". Una nueva retirada, o quizás más de una, le llevarán, si sabe frenar el potro de su ingenio y avanzar al prosaico paso de andadura de la parda mula de la duda, a captar lo que el Arcipreste debe en realidad a la muslimería hispana. Que será sin duda infinitamente menos de lo que supuso en *España en su historia*, y de lo que supone aún en *La realidad histórica de España*. No olvidemos que en todo el Arciprestazgo de Hita regentado por Juan Ruiz no habitaban más de dos o tres docenas de mudéjares en el siglo XIV. No olvidemos las cifras mínimas de la población de origen islámico de la Corona de Castilla, en los días del Arcipreste, sin duda inferior al 1,5 % de los habitantes cristianos del país puesto que sólo alcanzó tal proporción después de la incorporación a sus filas de los moriscos granadinos. Y no olvidemos la condición social ínfima de esa minoría, por su estilo de vida —los más eran artesanos y labradores— muy poco capaz de ejercer un maestrazgo espiritual y de provocar impacto alguno en la ostructura temperamental de sus dominadores.

11. La sonrisa burguesa del Arcipreste

Después de la aparición de *España en su Historia*, Dámaso Alonso ha declarado su fe en la vinculación del Arcipreste con lo occidental y en una conferencia que pronunció en Buenos Aires dijo del "Buen Amor":

"Es un libro desorientador, de una indescifrable ironía, ¡tan modernal; no sabemos aún —no se sabrá quizás nunca— lo que hay en el fondo de sus aguas." Yo no soy bastante osado para intentar bucear en ellas. Que estas páginas mías sirvan de espolonazo a romanistas y a arabistas para enfrentarse otra vez con Juan Ruiz, sin olvidar las singularidades de la Edad Media española y particularmente de la castellana, pero sin desfigurarlas con fantasmagóricas, mágicas imitaciones de lo arábigo oriental, y sin desdeñar la detenida auscultación del hombre mismo que fué el Arcipreste. Una última sugestión quiero hacerles. Me inclino a creer que la ironía de Juan Ruiz ha sido muy dejada de lado como faz esencial del "Buen Amor". Nadie ha pensado, por ejemplo, en relacionarla con un primer relampaguear del espíritu burgués en la Castilla del trescientos. Y sin embargo me parece seguro que Juan Ruiz inició ese cambio en la sensibilidad literaria castellana y creo que la consideración de su obra a la luz de ese relámpago ayudará a comprenderla.

En cuanto tuvo de disidencia, de ruptura y de novedad frente a lo teocéntrico, lo caballeresco, lo vasallático, lo señorial... el espíritu burgués empezó a manifestarse mediante burlas, más o menos vivaces, de todo lo que había constituído hasta allí el eje de la vida medieval. Mediante burlas salidas de hombres inquietos y cargados de humorismo, que al contemplar el mundo en torno sentían estallarles en el pecho una carcajada, más benévola que sañuda, ante ideas, instituciones, prácticas, usos, fórmulas... hasta allí ancladas en el común asentimiento pero que empezaban a perder autenticidad vital. Ellos captaban ese inicio de caducidad: la caída de su prestigio, el vaciamiento de su sustancia interna, su desarraigo de la tierra firme del asenso general... Lo captaban cuando todavía no quebraban albores a la aurora de la nueva jornada histórica. Empezaban a ver las facetas cómicas y bufonescas del presente aún consagrado por el respeto de quienes no eran capaces de alzarse críticamente frente a lo recibido de las generaciones anteriores. Sólo la inquietud y la ironía podían disparar rayos infrarrojos hacia tejidos que empezaban a degenerar en la subestructura del cuerpo social, todavía en plena actividad.

La dinámica inquietud que acicateaba a su poderosa personalidad y su extraño y formidable potencial burlesco permitieron a Juan Ruiz, al mirar en derredor, adivinar cuanto había de cómico en la vida de la sociedad de su época, en trance de lento deslizamiento hacia una todavía lejana Modernidad. Si hubiera sido un hombre instalado en los primeros estamentos de la comunidad nacional, tal vez su ironía habría descargado

por otros derroteros. Nacido quizás en una villa como Alcalá, aburguesada desde hacía tiempo, y arcipreste en otro centro urbano alejado del estruendo caballeresco, vivió en una Castilla que después de la gesta heroica comenzaba a abrirse a una nueva vida. Juan Ruiz perteneció además a una generación que había presenciado el aletargamiento de la reconquista, los desastres de la guerra civil, la ascensión del pueblo al primer plano de la vida política y el despliegue económico del reino. Y su ecuación psico-física pudo verterse por la catarata de la mofa burguesa de todo y de todos.

Juan Ruiz iluminó con su sonrisa nada sañuda la gran comedia humana de su época y se burló de la vida religiosa, de la vida caballeresca, de las prácticas piadosas, de los ejércitos y batallas, de la justicia, de la clerecía, de los teoréticos rigores morales y hasta del mismo buen amor. Con el "Buen Amor" sopla en Castilla por primera vez el espíritu burgués en lo que tenía de ruptura crítica frente a las ideas, las instituciones, las normas, los valores, las fórmulas consagradas por la tradición; en lo que tenía de cómica captación de la inicial caducidad de muchos aspectos de la vida medieval. Se me antoja ver en el juego poético del Arcipreste un no sé si consciente —no han solido serlo los inaugurales cambios de rumbo— pero sin duda novedoso alumbrar de rutas en Castilla, hacia la formación de una conciencia burguesa todavía en nebulosa. Al suscitar la risa del pueblo en torno a las ideas, los valores, las instituciones... caballerescas y eclesiásticas, las ponía en tela de juicio, las desprestigiaba a los ojos de las masas, las hacía perder su secular crédito comunal y lanzaba en las mentes y en los corazones de los habitantes de los burgos, con las semillas de su desdén hacia la contextura tradicional de vida, un impulso hacia la búsqueda y estimación de nuevos caminos, de nuevas vigencias; es decir, alumbraba en ellos una conciencia nueva.

La modernidad de la ironía de Juan Ruiz estriba precisamente en su bufo enfrentamiento con una sociedad en trance inicial de crisis, como lo estaba la nuestra —lo estaba, escribo, porque a la hora de hoy la crisis está ya muy avanzada y rechaza la crítica burlesca— cuando el humorismo contemporáneo se enfrentó con ella. Bajo el reinado de Alfonso XI († 1350) se inició el giro decisivo hacia una sociedad nueva. Empezaron a caducar muchas ideas y muchos valores antes inconmovibles y al parecer eternos. Apenas lo sospechaban los contemporáneos. El Arcipreste con sus parodias puso el dedo en la llaga. De ahí su éxito entre el pueblo. Entre el pueblo menos rudo y bárbaro y sañudo que antaño; pero más seguro del tambalearse de la torre clerical y caballeresca —hasta allí muy

firme— ante los golpes de ariete de la monarquía. Obsérvese que la realeza, contra la que se habían alzado los cantares de gesta, escapa casi excepcionalmente a la befa general del Arcipreste contra todo y contra todos y hasta es invocada por él como instancia suprema de apelación contra el arzobispo don Gil de Albornoz.

Juan Ruiz, por cuya pluma reían y se burlaban las masas burguesas —burguesas en el sentido de habitantes en los burgos—, adivinaba que la institución real estaba empujando la crisis de lo caballeresco y clerical hacia su desenlace. La derrota de la monarquía en Montiel afirmó por algún tiempo la vieja armazón señorial y eclesiástica, y la burguesía naciente no pudo desplegar rauda sus alas. Ni pudo madurar de prisa la conciencia burguesa que Juan Ruiz había empezado a sacar del estado germinal en que se hallaba, con su catarata de burlas y chanzas.

A la cabeza de la escasa literatura de signo burgués que conoció Castilla —obra de judíos conversos la más de ella, como veremos luego— debe figurar el "Buen Amor". Por su condición liminar y todavía inicial de lo que pudo ser y no fué, está todavía muy anclado en el ayer y muy cargado de vieja sustancia. A la doble vertiente del libro de Juan Ruiz: alegría vital y frenos moralizantes, habrá que añadir ese otro dualismo: entre burlas sarcásticas e inhibiciones teocéntricas.

¿No explicará esa sonrisa del apicarado Juan Ruiz —burguesa "avant la ligne"— esa burla socarrona de una sociedad en trance inicial de crisis, la modernidad que descubre Dámaso Alonso en el humorismo del "Buen Amor"? ¿No lo aproximaría a nosotros el parentesco de su crítica con nuestra costumbre —ya, ¡ay!, vieja y cada día menos practicable— de reírnos de lo que, por caduco, nos parece cómico en la milenaria sociedad en que vivimos?

Me parece seguro que esta diablura de adivinar una embrionaria sensibilidad burguesa en Juan Ruiz le dejaría boquiabierto si pudiese leerme; pero que después de conocer lo que significó la eclosión del espíritu burgués en el mundo medieval no se indignaría contra la sugestión que brindo a los futuros exégetas de su Libro. Temo en cambio que el alegre, socarrón, apicarado y truhanesco Arcipreste sonreiría si pudiera leer las sutilezas interpretativas con que los críticos han bordado un nuevo y maravilloso "Buen Amor" que nunca fué escrito. Como se burló del que escribió en verdad; sobre todo en el bufonesco colofón que consagró a sus lectores de entonces y de siempre. Su librete servirá, dice, para que se inclinen a virtud los casados con mujeres feas y las casadas con maridos viles. Que lo añada o enmiende quien "bien trovar sopiere", "ande

de mano en mano, como pella a las dueñas", "tómelo quien pudiere", "emprestadlo de grado". El Arcipreste dió ya carta blanca a sus futuros exégetas —¿sospechó que iban a ser numerosos y sagaces?— y no podrá indignarse de que cada cual lo haya enmendado a su capricho.

Reconozco con placer que Castro ha tenido aciertos geniales al juzgar de la obra de Juan Ruiz. Tengo por tales sus afirmaciones sobre el arte delicadamente vitalizado del Arcipreste, sobre su frenesí verbal e imaginativo, sobre sus armonías y sinfonías poéticas, sobre el impulso vital y la personalidad del clérigo de Hita, sobre la proyección literaria por éste en su obra de su experiencia existencial y sobre muchos otros problemas medulares del "Buen Amor". Es grande el caudal de ideas y enorme el de sugestiones sobre la obra del Arcipreste que le debemos. Pero tengo para mí que el duendecillo islámico que supone correteando por las páginas del "Buen Amor" se le escapa de la mano cada vez que parece seguro de atraparle. Y que, como él, vuelan y se le escapan también la mayoría de los otros diablillos que Castro cree atisbar en la obra del burgués que fué Juan Ruiz.

Aunque español hasta el meollo del alma y quizás por serlo y aun a trueque de ser calificado de Sancho por Castro, no veo en los molinos sino lo que eran en verdad, ni veo en los rebaños de merinas sino catervas de ovejas trashumantes y no confundo una bacía de barbero con el yelmo de Mambrino, y por ello me niego a seguirle —Sancho rebelándose contra don Quijote— por los caminos de la fantasía interpretativa de lo que al cabo no han logrado metamorfosear por artes de magia los ejércitos de encantadores que han agitado, en los nuevos caminos de La Mancha de Aragón, el polvo liviano de la crítica.

Capítulo IX

LITERATURA Y VIDA DESPUÉS DEL ARCIPRESTE

1. Don Sem Tob en su tiempo

Son ingentes los problemas literarios que salen al paso del historiador de la literatura apenas doblada la hoja de su estudio sobre el Arcipreste. No son tantos los que se alzan frente a un estudio inquisitivo del enigma histórico de España. Porque no todos incidieron en la forja de lo hispánico ni pueden ser exponentes de la contextura vital hispana en su etapa de cristalización. Aun así son demasiados para que pueda yo plantearlos aquí exhaustivamente. Han atraído mi atención no pocos. Sólo me he decidido a enfrentar algunos que no me parecen explicables por puras novaciones literarias: unos que hallo vinculados a la vida histórica de España y otros cuyas proyecciones en la génesis de la estructura funcional española han sido erróneamente hipertrofiadas. Entre éstos figura el hiperbólico juicio que ha merecido un autor, no demasiado bien definido, del siglo XIV; me refiero a don Sem Tob.

Castro hace arrancar del rabino de Carrión don Sem Tob un giro decisivo en la historia literaria española. "Nos hallamos —dice a la letra— frente al gran pórtico de la lírica española." Sus *Proverbios,* afirma luego, inician el proceso que ha de llevar a la ascética del siglo XVI y a la novela picaresca.

Castro no insinúa conjeturas, no apunta probabilidades, afirma de modo tajante y preciso. No lanza por ejemplo la hipótesis de que el poeta hebreo de Carrión contribuyera al madurar de la lírica castellana. No; ahí quedan copiadas sus palabras arrogantes, dogmáticas, casi epigráficas.

¿Qué hay detrás de ellas? Don Sem Tob escribe en la dedicatoria de sus *Proverbios* a don Pedro el Cruel, esta graciosa copla lírica:

Quando es seca la rosa, que ya su sazón sale:
queda el agua olorosa, rosada que más vale.

Castro se conmueve. "El aspecto se ha desvanecido en olor —declara—, drama diminuto que roza nuestras angustias en torno al morir y al resurgir." El buen judío de Carrión tal vez se habría asombrado de que esos versos en que describe un fenómeno físico, el perfume del agua por los pétalos secos de una rosa, llegaran a rozar las angustias de un filólogo del siglo xx.

"Su belleza —dice Castro, de la rosa— se extingue al ritmo de nuestra melancólica simpatía, aunque por dicha su no ser vale más que su ser y renace en seguida como invisible y consoladora fragancia." ¿Se me podrá calificar de seco de espíritu —suelo escuchar burlas a mi lirismo— si considero desbordes retóricos esos comentarios de Castro sobre la citada copla del rabino carrionense?

"Fué... un judío —añade— el primero que tradujo a hermosas palabras castellanas una vivencia sin suceso externo." Pero, ¿no es un externo suceso el embalsamamiento del agua por las hojas de una rosa?

Hebraístas y arabistas están hoy resucitando una lírica en romance, de remoto abolengo hispano-latino. Han brindado ya a los gustadores de la poesía primitiva coplas de las que mana un límpido arroyuelo de emoción humana.

Cualquiera que sea la jerarquía poética de Berceo, en muchas de sus bellas estrofas —un siglo anteriores a los *Proverbios*— encuentro ya un vivaz venero de lirismo. Antes que yo se han deleitado con el poeta riojano: Rubén Darío, Machado y Pérez de Ayala, grandes líricos de nuestros días.

¿Quién se atrevería a negar a don Sem Tob su condición de grande y admirable poeta castellano? Pero me permito dudar de que obtenga asenso general la concreta afirmación de Castro, al colocarle en el gran pórtico de la lírica española.

La misma duda me asalta acerca de la exactitud del retrato moral que Castro traza del rabino carrionense y sobre la validez de su caracterización de los *Proverbios*. Tiene a don Sem Tob por "refinado racionalista", pero de él son estas coplas, una de ellas reproducida por el mismo Castro:

183 Enel seso çertero — Al que Dios da ventura
Açierta de ligero, — E non por su cordura

184 Fazese lo que plaze — A Dios en todo pleito,
Omre cosa non faze — Por su entendymiento.

185 Sy se faz por ventura — Lo que ael plazia,
Tyen que por su cordura — E su sabiduria:

186 E faze del escarnio — Dios, por que quier creer
Que puede alongar daño — E probecho traer.

Y a cada paso los *Proverbios* descubren la misma fe de don Sem Tob en la acción decisiva de la divina voluntad:

195 Nos meçen las estrellas — Por fazer asi viçio :
Es el meçerse dellas — Fazer a Dios seruiçio.

370 Que de Dios el juezio — Solo es e del rrey.

380 Guarde Dios la cabeça — Non menguara capillo.

643 La merçed de Dios sola — Es la fiuzia çierta:
Otra ninguna, dola — En mundo que non mienta?

644 Delo que a Dios plaze, — Nos pesar non tomemos:
Bien es quanto Él faze, — E nos nollo entendemos!

Castro supone a don Sem Tob islamizado. Más exacto habría sido suponerle influído por la cultura oriental, como lo estaban en verdad todos los peninsulares cultos de su generación. Es sin embargo el primero de los grandes poetas hebreos españoles que escribe en castellano y que al escribir sobre temas profanos no maneja el clásico repertorio temático de la poesía hispano-árabe.

Es evidente la arabización cultural de los judíos que vivieron en la España musulmana y es seguro que de alguna manera se reflejaría esa arabización en los hebreos que vivían en la España cristiana. Sobre todo cuando las persecuciones almorávides y almohades del siglo xii obligaron a los judíos andaluces a acogerse al reino de Castilla. Pero la mayoría de esos judíos que emigraron al Norte portadores de las esencias de la civilización hispano-islamita, se establecieron en el valle del Tajo. Por documentos de fines del siglo xi sabemos de la abundancia de hebreos en tierras de Carrión y cabe por tanto sospechar que el rabino poeta descendería de israelitas residentes desde el siglo x en la pequeña ciudad de la más norteña zona de León y Castilla. Al subir al trono don Pedro el Cruel (1350) la comunidad judía carrionense llevaría ya probablemente cuatrocientos años viviendo entre castellanos y leoneses. ¿Podrá reprochárseme que me niegue a admitir la ineficacia de tan largo contacto humano?

Porque no creo que, aparte de Castro, nadie se atreva a sostener que los judíos, arabizados en la España muslim en menos de tres siglos, no sufrieron influencia vital alguna de los cristianos norteños en el curso de cuatrocientos años. Ninguna minoría histórica, por grande que haya sido su impermeabilidad ante las influencias extrañas, ha dejado a la larga de sufrir el impacto de la comunidad nacional dentro de la que ha vivido siglos.

El dominio por don Sem Tob de la lengua y de los adagios populares de Castilla —con ellos esmalta muchas veces sus sentencias— no dejan lugar a dudas sobre su intensa castellanización vital. Rebasó ella los lindes de los signos exteriores de la vida y se adentró en zonas íntimas del alma de nuestro poeta. Aparece éste ganado por la tensión impetuosa del castellano hacia el obrar apasionado y vehemente.

169 Quien por vn seso çierto — Quier acabar su fecho,
Vna vez entre çiento — Non sacara probecho:

170 Que enlas aventuras — Yaz la pro enpeñada,
E es conlas locuras — La ganançia tenprada.

171 Quien las cosas dubdare, — Jamas nos meçera;
De loque cobdiçiare — Muy poco acabara.

172 Por la mucha cordura — Es la pro estorbada,
Pues enla aventura — Esta la pro colgada.

Y sigue haciendo el elogio del obrar decidido, elogio que acaba deslizándose hacia la crítica de la vacilación y de la duda.

"En la abentura está la pro guardada", habría podido decir con don Sem Tob cualquier auténtico castellano de su generación. Con él habría podido escribir también las mismas desdeñosas palabras contra la trabajosa ganancia en el ir y venir por los mercados.

251 Al sabio preguntava — Su deçiplo vn dia,
Por que non trabajaba — De alguna merchandia,

252 E yr a bolleçer — De lugar en lugar
Pora enrriqueçer — E algo allegar.

253 E rrespondio le el sabio, — Que por algo cobrar,
Non tomaria agravio — De vn punto lazrar.

Y don Sem Tob confiesa después una simpatía admirativa hacia el hombre que, gustador de la vida libre, vivía en la holganza, horro de cuidados, satisfecho en su pobreza y comiendo y bebiendo cuando el azar venía a ayudarle:

402 Omre rrafez, astroso — Tal que non a verguença,
Este bive viçioso: — Que non le faze fuerça

403 De que nunca mas vala, — Nin es menoscabado
Por vestir capa mala; — Robando del mercado

404 Dos panes, se gobierna, — E de fruta que furta,
E en cada tauerna — Beve fasta ques farta.

405 Este solo en mundo — Byve sabrosa vyda.

Poco antes que don Sem Tob envidiara la "sabrosa vida" de este hombre "astroso" pero libre, había escrito el Arcipreste de Hita:

206 Quien puede seer suyo, non sea enajenado;
El que non toviere premia, non quiera ser apremiado:
Lybertat é ssoltura non es por oro conplado.

Y ese tipo humano que el rabino de Carrión pinta con simpatía habría podido pronunciar la misma frase —"en mi hambre mando yo"— que salió en nuestros días de los labios de un orgulloso vagabundo castellano.

Es difícil enraizar en la tradición psíquica del pueblo judío medieval el elogio del apasionado aventurado obrar, el desdén por el enriquecimiento en el negociar trabajoso y la simpatía admirativa hacia el hombre astroso que vive libre y feliz en la holganza y en la pobreza.

O mucho me equivoco o en don Sem Tob convergen y se entrelazan las estructuras vitales y psíquicas de los dos pueblos hebraico y castellano. No puede sorprender tal convergencia y entrecruzamiento. La poesía profana de En Vidas (Mesul-lam ben Selomó de Piera), poeta hebraico del Nordeste peninsular de la segunda mitad del siglo XIII, muestra, según Millás Vallicrosa, el impacto de la poesía arábiga y de la poesía trovadoresca. A mediados del siglo XIV, cuando la poesía hispano-árabe estaba ya agotada y estallaba como una burbuja irisada contra las yeserías de la Alhambra, según ha dicho García Gómez, un hebreo de las montañas septentrionales de León y Castilla sólo indirectamente podía vincularse con la cultura arábigo-española. Con más razón que En Vidas un siglo antes, había de hundir las raíces de su sensibilidad, no sólo en la tradición hebraica sino también en la del pueblo cristiano, dentro de cuya área vital alentaba.

Sí; o me equivoco mucho o en don Sem Tob convergen y se entrecruzan las tradiciones espirituales de los dos pueblos judío y castellano. Convergen, se entrelazan y batallan. Sí; batallan. No es difícil hallar en los *Proverbios* las huellas de esa pugna. Compleja y contradictoria personalidad la de don Sem Tob. Nada vale la razón humana:

Fazese lo que plaze — A Dios en todo pleito.
Omre cosa non faze — Por su entendymiento.

Mas el rabino de Carrión aconseja en seguida:

187 Pero por non yerrar, — Este es seso çierto:
Trabaje por lazrar, — Sy quier saldra de rriebto.

hace también un férvido elogio del trabajo, al que pertenecen estas los coplas:

127 La paz non se alcança, Sy non con guerrear:
Non se gana folgança, Sy non conel lazrar.

163 El que quisier folgar A de lazrar primero:
Sy quier a paz legar, Sea antes guerrero.

Don Sem Tob pone fin al prólogo de sus *Proverbios* con estas humildes palabras:

45 Las mis canas teñi las, Non por las aborresçer,
Nin por desdezyr las, Nin mançebo paresçer;

46 Mas con miedo sobejo De omes que buscarían
En mi seso de viejo E non lo fallarían.

Y más de una vez condena la soberbia, una de esta manera:

281 Desy da cuenta çierta Quien argullo mantyen
Que punto ensu tyesta De meollo non tyen:

Pero el rabino carrionense que declara haberse teñido las canas, humildemente convencido de que le faltaba la madurez mental del viejo, y que condena con acritud la soberbia en la copla copiada, descubre muchas veces que no era en verdad humilde y que con frecuencia se dejaba ganar por el orgullo. Se tiene por sabio y mesurado y desprecia al necio, al torpe, al charlatán impertinente, al ignorante, al codicioso, al generoso o franco, al villano.

He aquí con qué dureza censura al torpe:

341 El omre torpe es La peor animalia
Que a en mundo: es- to es cierto, syn falla.

Del villano escribe:

287 Su rrebes del vyllano: Baxas alos mayores,
E alto e loçano Se faz alos menores.

289 Enla su mal andança Es mas baxo que tierra,
E en su buena andança Al çielo quier dar guerra.

291 Non faz cosa por rruego E la premia consyente:
Castigalo, e luego Te sera obediente.

Antes que escuchar al charlatán pesado:

548 Querrie traer acuestas Albarda mas de gradol

Critica la codicia con dureza y bellas palabras. Como otros judíos españoles —los señala Baer— parece escribir apesadumbrado ante la que sacudía a la sazón a muchos hombres de su raza:

243 De las muchas querellas Que en coraçon tiengo,
Vna, la menor dellas, Es la que contar viengo:

dice al concluir su diatriba contra los codiciosos. Pero con no menos ímpetu censura al franco o generoso, movido acaso por la tradición ahorrativa de los hebreos medievales:

143 Com la candela mesma Cosa tal es el omre
Franco: que se ella quema Por dar a otro lomre.

144 Al rrey solo conbien De vsar la franqueza,
Que sigurança tyen De non aver pobreza.

Y sus contradicciones íntimas no paran ahí. Elogia el silencio en deliciosas coplas pletóricas de ingenio y a continuación, con ingenio no menos agudo y sutil, traza el más cálido ditirambo del hablar y de la fuerza de la palabra.

Don Sem Tob no fué un racionalista, como Castro afirma, pero fué, sí, un intelectual en el sentido estricto del vocablo. Un hombre de lectura y de meditación. Castro escribe: "Los versos de don Sem Tob son el único texto anterior al siglo xv con alguna referencia a cuestiones no sólo del saber o doctrina sino puramente intelectuales, a lo que hoy llamaríamos cultura." En las Partidas, en las obras de don Juan Manuel y en las del canciller Ayala asoman también a las veces referencias a temas parejos. En ninguno se traza sin embargo un tan bello elogio del saber y de los libros como en los *Proverbios* del rabino de Carrión. Pero, cuidado, no me parece lícito tener tal devoción por una pura secuencia de la tradición cultural de árabes y judíos, que, al desbordar en versos castellanos por la pluma de don Sem Tob, venía a revolucionar las aguas estancadas del pensamiento cristiano, proyectado hacia otros horizontes.

Aunque nos faltaran los testimonios de las *Partidas*, del *Libro de los Estados* y del *Libro Infinido*, de don Juan Manuel, y del *Rimado de Palacio*, del canciller Ayala, bastarían a acreditar que ya había prendido entre los castellanos la preocupación por la cultura, las palabras con que excusa su ignorancia el jocundo Arcipreste de Hita, en verdad mucho más "sabidor" de lo que le lleva a confesar su admiración por el saber de los otros.

Don Sem Tob fué un intelectual puro. Como he dicho en otra parte,

Castro realiza una continua abstracción al explicar las obras literarias españolas. A cada paso hace resaltar las posibles interferencias de las ideas, creencias, sensibilidad o formas de vida islamitas o hebraicas en las grandes figuras hispanas. El hombre como tal, con lo que le distingue y caracteriza, naufraga para Castro en el mundo espiritual en que navega. Don Juan Manuel y el canciller Ayala fueron hombres de acción doblados de hombres de letras; el Arcipreste fué un clérigo alegre y andariego, gran amador de la vida, dotado por añadidura de un gran talento poético; don Sem Tob fué el hombre consagrado integralmente a la lectura y a la meditación. Su obra tenía naturalmente que reflejar esa singular condición del rabino carrionense. En ella, y no sólo en su raza y cultura semíticas, hay que buscar muchas de las ideas centrales y de las directrices culturales en torno a las cuales se escribieron los *Proverbios*.

Don Sem Tob no fué mercader ni gustó del comercio; recuérdese su respuesta a un discípulo que le incitó a enriquecerse trajinando de lugar en lugar. No era codicioso; lo acreditan su elogio de quien se conformaba con un mediano pasar y sus acres críticas contra la avaricia. De fe firme, no se sintió sin embargo sacudido por una fervorosa piedad que llenara su vida; lo atestigua el escaso número y la falta de nervio de sus poesías religiosas. De toda su obra cabe deducir que las pasiones humanas no lo torturaron y que la serenidad del justo presidió su vivir. Le sobró tiempo para el puro goce espiritual, la lectura, el estudio, la reflexión. Porque tenía vagar sobrado, el vagar del intelectual, escribió los *Proverbios*, a lo que él mismo cuenta:

47 Pues trabajo me mengua — Donde puede auer
Pro, dire de mi lengua — Algo de mi saber.

Don Sem Tob fué un intelectual puro. Porque lo fué y no porque fuese un judío islamizado —ningún otro hebreo español escribió con su fervor y su devoción sobre temas culturales— amó el saber y reverenció el libro y dedicó las lentas horas de su monótono existir a la observación del mundo en torno. Como puro intelectual se detuvo a analizar el pro y el contra de las ideas, de los valores, de los sentimientos, de las pasiones. De ahí sus contradicciones y su placer por agotar, ingeniosamente, la luz y la sombra de los temas que le salían al paso: de la holganza y del trabajo, de la codicia y de la templanza, de la amistad y de la deslealtad, de la sabiduría y de la ignorancia, de la hidalguía y de la vileza, del bien y del mal obrar y sobre todo de la palabra y de la escritura, del callar y del hablar. Prefigura a los modernos ensayistas al trazar, con penetrante

sutileza y con muy agudo ingenio, el paralelo entre el valor cultural del "fablar" y del callar; y al describir, con certeras y bellas frases, la fuerza maravillosa de la escritura y de la palabra.

En ese camino del ingenioso e incisivo análisis llegó a concebir una explicación subjetiva de la vida y de las cosas, anticipo de un sistema filosófico que tuvo mucha aceptación hace unas décadas. Un Machado del siglo XIV habría podido decir a don Sem Tob lo que el gran lírico español del XX dijo a Ortega y Gasset, contradiciendo esa teoría filosófica:

El ojo que ves no es
Ojo porque tú lo veas,
Es ojo porque te ve.

Sí, porque al contemplar la realidad don Sem Tob se dejó ganar por la idea de que todo era según los ojos y el juicio de quien se enfrentaba con ello:

73 La vara que menguada — La diz el conprador,
Esta mesma sobrada — La diz el vendedor.

72 Lo que vno denuesta, — Veo a otro loallo;
Lo que este apuesta, — Veo a otro afeallo.

89 Quien sus casas sel queman, — Grant pesar ha del viento,
Quando sus eras *tueman* — Conel gran pagamiento.

Esa contradicción permanente en el juzgar de la vida, los valores y las cosas que don Sem Tob observa a cada paso, ese considerar de las cosas, los valores y la vida según el cristal con que eran mirados, le movieron a dejarse ganar por un relativismo integral. Nada era firme y preciso, todo se movía en una eterna bisectriz.

80 El sol la sal atiesta — E la pez enblandesçe,
La mexilla faz prieta, — El lienço enblanquesçe;

92 Sy a vno aproa — Aotro caro cuesta;
Si el peso lo loa. — El arco lo denuesta.

Y la comprobación de ese eterno mudar y cambiar por el asiduo lector del *Eclesiastés* que era don Sem Tob —pueden destacarse muchos paralelos entre sus coplas y los versículos del libro sagrado (Prov. 84 = Ecl. III. 16)— ahincó en él la fe en lo mudable y cambiante de todo en la vida y le llevó a pensar en la conveniencia de que el hombre cambiara y mudase también día a día.

147 Sy quier por se guardar — De los arteros omres,
A menudo mudar — Debe las sus costonbres.

153 Oy bravo, e cras manso; Oy sinple, cras loçano;
Oy largo, cras escaso; Oy otero, cras llano.

154 Vna vez vmildança, E otra vez baldon;
E vn tiempo vengança, E otro tienpo perdon.

Don Juan Manuel y don Pero López de Ayala moralizan de paso, al socaire de su asendereada vida pública y pensando en los problemas de la hora inquieta y dramática que viven; el intelectual puro que fué don Sem Tob observa y medita sin prisa y se complace en la crítica, en la contradicción, en el análisis, en los juegos de ingenio. Tiene los talentos y las flaquezas del tipo de hombre que fué. Prefigura un estilo de vida, raro entonces, hoy frecuente. Sus *Proverbios* tienen por ello, a veces, un indudable sabor de modernidad. Porque su autor está más cerca de nosotros, vivió más como nosotros que el "fijo del infante don Manuel" o el canciller de Castilla —hombres de acción y en sus ratos de ocio hombres de letras—, cuyos corazones latían a ritmos muy distintos de los nuestros.

Castro afirma que hubo de sonar en Castilla como muy extraña doctrina la de don Sem Tob. Sí y no. Hay en los *Proverbios* ideas y aptitudes espirituales que si no hubieron de sorprender a los castellanos en los labios o en la pluma de un judío, sí habrían de chocar con su sensibilidad tradicional. Cabe sospechar que les asombrarían estas palabras del rabino carrionense:

166 Fizo pora lazeria Dios a omre naçer,
Por yr de feria en feria E buscar guareçer

Porque en Castilla se tenía otra idea de los fines de la divina creación de la primer pareja humana y es dudoso que ningún castellano creyese que Dios había hecho al hombre para "yr de feria en feria, e buscar guareçer".

Por muy a la moda que estuviera a la sazón la adulación al rey, no dejarían de asombrar también a los castellanos las palabras ditirámbicas de don Sem Tob sobre Alfonso XI.

715 Si el solo del mundo Fuese la mano diestra,
De mil rreys, bien cuydo, Non farie la syniestra.

En el Poema de Alfonso Onceno, escrito en honra del monarca así adulado por don Sem Tob, sólo se lee:

403 Rrey alto, de gran noblesa,
Sennor real entendido,

85. — Sepulcro del príncipe obispo Juan de Aragón, en la catedral de Barcelona (1339). Como las sedes episcopales eran fabulosamente ricas, los reyes colocaban al frente de ellas a sus hijos o parientes. Con Alfonso X fue electo de Sevilla el infante don Felipe, casado luego con Cristina de Noruega, y rigió la metropolitana de Toledo su cuñado don Sancho. El ejemplo se imitó también en la Corona Aragonesa. Sólo en ésta un príncipe cambió un trono por un sayal: el primogénito de Jaime II.

86. — Porque en las tierras aragonesas reconquistadas por Alfonso I y por sus sucesores permanecieron grandes masas de sus antiguos pobladores musulmanes, se alzan en todas muy bellas construcciones mudéjares. Figuran entre ellas muchas torres como esa de San Martín de Teruel. Está por estudiar la acción de lo muslim en la psicología aragonesa. ¿Figura la jota en el legado recibido por Aragón de la España mora?

Castilla cobró altesa
El día que fue nasçido.

Su autor hizo simplemente exclamar a los guerreros que vieron luchar al rey en el Salado:

Qué buen sennor,
E qué noble cauallero,
Val Dios, qué buen lidiador,
Val Dios, qué rreal braçero!

No es probable que ningún poeta castellano se hubiera atrevido a ir tan lejos en el ditirambo como el rabino de Carrión; como ninguna pluma castellana, a pesar de la férvida devoción de Castilla por la Reina Católica, osó decirla, como la dijo un judío converso, que de haber nacido antes, en ella habría encarnado Nuestro Señor Jesucristo.

El pícaro y burlón Arcipreste de Hita no se habría sorprendido de tales extremos de lenguaje, porque, pensando en ellos, había escrito:

Quien no tiene miel en orça, tengala en la boca.

Otros muchos *Proverbios* de don Sem Tob chocarían también con la sensibilidad castellana: los encaminados a censurar la franqueza o generosidad o a zaherir el orgullo, más que los consagrados al elogio del saber, de los libros o de los sabios, cuyo crédito entre los castellanos del siglo XIV no se atreverá a negar Castro. Y más los que aconsejaban al hombre cambiar cada día de modo de ser, que los dedicados a exaltar el valor del trabajo, porque ya corría por Castilla el adagio: "Más vale rato acucioso que día perezoso" y ya había escrito el Arcipreste, excelente captador del sentir popular:

611 El grand trabajo sienpre todas las cosas vençe...

804 El grand trabajo cumple quantos deseos son,
Muchas veses allega rriquesas á montón.

Pero cualquiera que fuese la novedad que pudieran representar en el ambiente ideológico de Castilla estas o las otras afirmaciones de don Sem Tob, algo me parece seguro: la noble doctrina moral que desenvuelve en sus *Proverbios* no pudo sonar a nueva entre los castellanos de comienzos del reinado de don Pedro el Cruel, como Castro quiere. Ni siquiera la que inspira una concepción ascética de la vida.

¿Cree Castro que en Castilla antes de mediados del siglo XIV no se había criticado la codicia, la holganza, la envidia, la deslealtad, la estul-

ticia, la vileza, y no se había ensalzado la virtud, el buen obrar, la templanza, la lealtad, la amistad, la agudeza, la justicia, la hidalguía? ¿Cree que, teniendo a la Biblia como luz de vida y guía de conducta, no habrían los castellanos oído y leído muchas veces frecuentes máximas sobre la miseria de la condición humana frente a la divinidad, acerca de la caducidad de todo lo terreno y en favor del desdén por los honores humanos y de la huida del mundo? Estoy seguro de su contestación afirmativa.

Uno de los grandes pensadores y poetas hispano-hebreos, Yehudá ha-Leví, en su famosa obra apologética *El Kuzarí*, pospone la humildad y la ascesis al cumplimiento de las prácticas y los ritos y opina que no significa adecuado servicio a Dios la renuncia a las riquezas ni la vida devota y ascética; en el *Discurso Tercero* de tal libro escribe, según Millás Vallicrosa, que en la religión judaica el hombre no se aparta del mundo como si le fuera una carga ni aborrece la vida. Y como señalaré al enfrentar lo hebraico a lo hispano, Ibn Gabirol, Ibn Paquda y todos los pensadores judíos peninsulares exteriorizaron ideas acordes con este sentimiento de devoción hacia los bienes materiales de Yehudá ha-Leví. El detenido estudio comparativo de las dos corrientes de pensamiento hebraica y cristiana en que hubo de enraizar el de don Sem Tob, tal vez permitiría fijar el seguro origen occidental, es decir, castellano de buena parte de las doctrinas morales y ascéticas del rabino de Carrión, ideas y doctrinas que Castro supone sonando a novedad en la Castilla de mediados del siglo XIV.

Aunque vinculado a la tradición de la poesía sapiencial de los hebreos españoles, ni siquiera el tono sentencioso de don Sem Tob podía constituir novedad en un pueblo donde se concretaba ya el saber popular en proverbios morales cuya compilación constituiría un verdadero código de pensamiento y conducta de la Castilla de la época. Porque naturalmente nadie se atreverá a suponer que los castellanos fueron sentenciosos por influencia de la obra poética del rabino de Carrión, o por influencia de la poesía sapiencial en hebreo de algunos hermanos de raza de don Sem Tob.

La mejor prueba de que la doctrina moral de don Sem Tob no constituyó novedad en Castilla nos la brinda la aparición de muchas de las ideas de los *Proverbios* en el *Libro de Buen Amor*. El alegre, sensual y nada ascético Arcipreste de Hita, que escribió a lo que parece antes que el rabino carrionense, esmalta sin embargo su obra con máximas que éste hubiera podido suscribir y que a las veces vertió en sus coplas.

94 Nin el leal amigo non es en toda plaça.

105 Como dize Salamo é dize la verdat:
Que las cosas del mundo todas son vanidat,
Todas son pasaderas, vanse con la hedat,
Ssalvo amor de Dios, todas sson lyviandat.

160 Que "buen esfuerço vence á la mala ventura".

165 Dize: "por las verdades sse pierden los amigos,
E por las non dezir se fazen desamigos";

557 Non uses con vellacos nyn seas peleador,
Non quieras ser caçurro nin seas escarnidor,
Nyn seas de ti mismo é de fechos loador,
Ca el que muncho s'alaba, de sí es denostador.

569 El buen callar, çien sueldos vale en toda plaça.

591 Las artes munchas vegadas ayudan, oras fallesçen,
Por las artes biven munchos e por las artes peresçen,

595 Más fuerte queda el fuego ascondido, encobierto,
Que non quando se derrama esparsido, descobierto.

616 Maestría é arte de fuerte fazen flaca...

618 Con arte se quebrantan los coraçones duros,
Tómanse las çibdades, derríbanse los muros,
Cahen las torres fuertes, álçanse pesos duros,
Por arte juran muchos, por arte son perjuros.

179 Por lo perdido non estés mano en mexilla.

206 Quien tiene lo que l' cunple, con ello sea pagado...

419 Non es para buen ome el creer de lygero:
Todo lo que le dizen, péselo bien primero;
Non conviene al bueno que sea lisongero;
En el bien dezir sea firme é verdadero.

423 Ca á vezes poca agua faze baxar grand fuego.

424 Por poco maldezir se pierde grand amor,
. . . . . .
Por mala dicha pierde vassallo su señor;
La buena fabla sienpre faz' de bueno mejor.

526 Muy blanda es el agua; mas dando en piedra dura,
Muchas vegadas dando faze grand cavadura;
Por grand uso el rrudo sabe grande letura...

553 En todos los tus fechos, en fablar é en ál,
Escoge la mesura é lo que es comunal;
Como en todas cosas poner mesura val'.
Así syn la mesura, todo paresçe mal.

636 El pobre con buen seso é con cara pagada
Encubre su pobreza é su vyda lazrada,
Coge sus muchas lágrimas en su boca çerrada:
Más val', que fazerse pobre, á quien no l'darán nada

693 El trabajo é los fados suélense acompañar;
Pero syn Dios todo esto non puede aprovechar.

722 Mijor cosa es al ome é cuerdo é entendudo
Callar do no le enpeçe, é tyénenle por sesudo,
Que fablar lo que no l' cunple, porque se' arrepentudo:
Ó piensa bien lo que fablas ó calla, faste mudo.

733 A veçes luenga fabla tiene chico provecho,
"Quien mucho fabla, yerra", díselo el derecho,
É de comienço chico viene granado fecho;
Á vezes cosa chica faze muy grand despecho.

780 Ome cuerdo non quiera el ofiçio danoso,
Non deseche la cosa de qu' está deseoso,
De lo que l' pertenesçe non sea desdeñoso,
Con lo que Dios le diere, páselo bien fermoso.

782 Fijo, el mejor cobro de cuantos vos avedes,
Es olvidar la cosa que aver non podedes:
Lo que non puede ser, nunca lo porfiedes:
Lo que fazer se puede, por ello trabajedes.

792 Tenprad con el buen seso el pesar que ayades...

793 Grandes artes demuestra el mucho menester,
Pensando los peligros podedes estorçer,
Quiçá el grand trabajo puede vos acorrer,
Dios é el uso grande fazen fados bolver.

803 El curso de los fados non pued' ome desir,
Solo Dios é non otro sabe lo por venir.

804 Estorva grandes fechos pequeña ocasyón,
Desesperars' el ome es perder coraçon...

805 Todo nuestro trabajo é nuestra esperança
Está en aventura é está en balança;
Por buen comienço espera ome la buena andança;
A veses vien' la cosa, pero faga tardança.

816 A veses non façemos todo lo que desimos,
É quanto prometemos, quisá non lo complimos;
Al mandar somos largos, al dar escasos primos...

819 Mas el pueblo pequeño syempre está temeroso
En que sea sobrado el rrico poderoso:
Por chica rrasón pierde el pobre é el cuytoso.

820 El derecho del pobre piérdese muy ayna,
Al pobre, al menguado, á la pobre mesquina
El rrico los quebranta, sobervia los enclina;
Non son end' más preçiados que la seca sardina.

830 El grand fuego non puede encobrir la su llama...

870 Más val' verguença en faz, que en coraçón mansilla.

887 El cuerdo gravemente non se deve quexar,
Quando el aquexamiento non le puede pro tornar:
Lo que nunca se puede reparar nin enmendar,
Dévelo cuerdamente sofrir é endurar.

888 Á las grandes dolençias é á las desaventuras,
Á los acaesçimientos é yerros de locuras,
Deve buscar conssejo, melesinas é curas;
El sabydor se prueva en cuytas é en presuras.

889 La yra é la descordia á los amigos mal faz',

He aquí *algunos* de los consejos morales que sin esfuerzo cabe entresacar de la primera parte del *Libro de Buen Amor*. La cantera es inagotable. Debemos en verdad a la desenfadada pluma del Arcipreste un caudal de proverbios con los que cabría hilvanar una serie casi equiparable a la de don Sem Tob. Esa abundancia de máximas y sentencias en el libro de Juan Ruiz, la de adagios populares, de valor parejo, en la Castilla de la época, abundancia acreditada por su reproducción en las obras del clérigo y del rabino, la inserción de nuevos rosarios de proverbios morales y ascéticos en el *Rimado de Palacio*, la pronta difusión del *Libro de los Proverbios* en Castilla y su imitación gustosa por los poetas castellanos del siglo xv, permiten sospechar que don Sem Tob acertó a reflejar el espíritu sentencioso de un pueblo en quien primaban las potencias de la voluntad sobre las del espíritu, primacía cuya primera consecuencia fué la victoria del apetito de salvación sobre la curiosidad intelectual y de la moral sobre la filosofía y, por ende, la preocupación por fijar en normas de conducta, reguladoras de la vida, el saber popular.

Ni la moral de don Sem Tob podía sonar a novedad en la Castilla de

don Pedro el Cruel, ni en sus *Proverbios* se hallan, como quiere Castro, los primeros destellos de la ascética española del siglo XVI.

El Arcipreste, que tantas máximas morales reproduce en su *Libro de Buen Amor*, apenas consigna en él proverbios de tipo ascético. El ascetismo no podía hallar eco frecuente en la pluma del regocijado clérigo de Hita, gran amador de la vida. Juan Ruiz no podía sentir ninguna inclinación a huir de un mundo cuyos goces lo seducían con violencia, ni a renunciar a honores que nunca alcanzó y de los que a buen seguro se le daba una higa. Y aunque no dudase de la vileza de la condición humana frente a la divinidad y de la caducidad de todo lo terreno, estaba demasiado enredado entre las mallas de los placeres mundanos y era demasiado burlón y jocundo para pararse a escribir como podía hacerlo el intelectual palentino don Sem Tob.

Pero un noble magnate, aunque más joven, contemporáneo del rabino de Carrión, un gran señor de Castilla que acabó domando a la fortuna pero no sin antes sufrir de ella dos rudos golpes y padecer dos cautiverios, un gran escritor castellano a quien la Providencia permitió vivir lo suficiente para que tuviera plazo de juzgar de la vida cuando ella no podía ya tenerlo preso en la cárcel de sus goces, el canciller Ayala, esmaltó su *Rimado de Palacio* con frecuentes máximas ascéticas.

7 Pensando yo en la vida, deste mundo mortal,
Oue es poca ȝ peligrosa, llena de mucho mal

Don Pero López de Ayala se decidió a hacer pública confesión de sus pecados y la hizo con tan sombrías tintas que suele tenérsela por hiperbólica. Con ese mismo espíritu escribió contra la codicia, la ira, el orgullo y la hipocresía —don Sem Tob no se movió a censurar a los hipócritas— y contra el abuso del poder y el mal gobierno. Hombre de Estado, el canciller insistió repetidamente sobre estos dos temas que no interesaron ni poco ni mucho al desvergonzado Arcipreste de Hita y a los que dedicó poca atención el rabino carrionense. Y pecador arrepentido, arremetió contra el pecado, alabó la humildad y declaró su confianza en el perdón divino. En otro tono que don Sem Tob y que Juan Ruiz, Ayala vertió sus críticas, sus elogios y sus esperanzas en máximas poéticas cuya colección constituiría el tercer centon de proverbios morales en verso de la Castilla del siglo XIV.

Pero el canciller Ayala, atenazado por la angustia y la tristeza durante su duro cautiverio en Portugal, enseñado por su activa participación en la vida pública de uno de los períodos más agitados de la historia castellana, durante el cual habían rodado muchas cabezas nobles y se habían caído muchas altivas torres humanas, y temeroso del castigo de Dios por el pesado fardo de sus torpezas y pecados, acompaña su rosario de poéticas máximas morales con un largo rosario de proverbios ascéticos sobre la caducidad de todo lo terreno, la vileza de la condición humana, el desprecio de honores y riquezas y la huida del mundo como refugio seguro de consuelo y de paz.

270 Todas estas riquesas son niebla ȝ roçio,
Las onrras ȝ orgullosos, ȝ aqueste loco brio,
Echase ome sano ȝ amanesçe frio,
Ca nuestra vida corre como agua de rio.

526 El que esperança en pas non quiere auer,
En la muy grant fortuna su naue quiere poner
En la arena quiere su sysmiente faser,
Quando cuyda que gana, çiento tanto va perder.

548 Lo que el mundo promete, tengamoslo en nada,
Ca es venino malo ȝ de llaga afistolada,
E mortal enemigo de la gente lasrada,
Que lo sigue ȝ lo cree, fasta que es engannada

1318 La natura a todos eguales nos engendró,
Mas nuestro fallimiento asy nos apartó
Que vno fuese sennor ȝ otro menor fincó;
ȝ tal desigualdat despues asy duró.

1331 Los soberuios destruye ȝ los torna abaxados,
A los vmilles ensalça ȝ los tiene mas preçiados;
.....
A poco tienpo que esperes los veras desatados.

1336 Juysios grandes de Dios son muy mucho escuros;
Enpero sienpre muy justos maguer parescan duros,
Ca con toda egualdat, en justiçia son puros,
En vn lugar hedefican ȝ en otro derriban muros.

1425 Maldicha, dis, la tierra en tu obra será,
ȝ con muy muchos trabajos tu mano labrará,
ȝ de espinas ȝ cardos ella te engendrara,
ȝ de yeruas del campo tu vida faltará.

1426 E con sudor de tu carne el tu pan comerás;
ȝ quanto es esta vida mesquina durarás;
ȝ despues a la salida en poluo tornarás,
ȝ desta tal maldiçion jamas non guareçeras,

1496 Al justo ȝ al santo omne desesperar
Es la vida deste mundo mucho considerar,
Que al respecto de la vida que sienpre a de durar
Desta non auer fiusia, nin por ella curar.

1504 E como maguer el omne sea poluo ȝ non al,
enpero Dios le fisiera en rason su egual,

1518 Muchas veses el omne, por flaquesa natural,
Despues que algunt bien cobra non lo preçia por tal,
Nin se conosçe quien es, nin quel bien nin quel mal,
Nin quel seria mejor, nin que es cosa mortal.

1527 Avn çerca la carne los justos yeruas son,
Ca segunt dise el profecta, feno en conparaçion
Será en este mundo ȝ sy en algunt se pon,
El tal mesmo ayna yrá en perdiçion.

1534 Si bien pensamos fiusia de santidat,
En esta vida presente todo es vanidat

Ni el Arcipreste de Hita por haber escrito antes que don Sem Tob, ni Pero López de Ayala por su saña desdeñosa contra los judíos, debieron al rabino de Carrión su gusto por los proverbios morales o ascéticos ni las ideas que los dos vertieron en ellos.

Si no olvidamos lo dicho antes sobre la doctrina de los grandes pensadores hispano-judíos —opuesta a la renuncia de las riquezas y al apartamiento del mundo y del amor a la vida—, es decir si no olvidamos la tradición hebraico-española contraria a la ascética —sólo algunas débiles voces se alzaron entre los judíos españoles contra la sed de honores, poder y tesoros de muchos de los hebreos peninsulares—, y si recordamos que la cultura del canciller Ayala fué occidental y no hispano-arábiga, ni hispano-hebrea —Menéndez Pelayo y Castro lo tienen por el primer español moderno—, podremos juzgar con acierto de las raíces del pensamiento de don Sem Tob. Y otra vez será preciso concluir que el poeta judío de la norteña Castilla pende, mucho más de lo que la primera lectura de sus *Proverbios* enseña y de lo que Castro cree, del caudal de ideas flotantes sobre las mentes castellanas de su época, enraizadas en la tradición bíblica, común a cristianos y judíos, y en la *De contemptu mundi*.

Tampoco cabe aceptar que don Sem Tob exponga su doctrina moral y ascética con emoción singular y la lance como un proyectil cuya meta debe el historiador buscar a través del tiempo. Para Castro el poeta de Carrión descubre el escozor de un alma al sentirse mal colocada socialmente: escribe a la defensiva, inicia la serie de escritores hebreos castellanos cuya inquietud y desesperación van a engendrar nada menos que el "sentimiento trágico de la vida" del siglo XVI.

Ningún judío medieval pudo sentirse satisfecho de su situación en la jerarquía social del reino en que vivía; ni siquiera los que alcanzaron mayor poder y riqueza cerca de los Omeyas de Córdoba, los Ziríes de Granada y los soberanos de Castilla o de Aragón. Su riqueza y su poderío pendían del tenue hilo de la más caprichosa fortuna. Ni el favor regio, tan quebradizo de suyo, podía asegurarles la perduración de su posición privilegiada. Su vida misma estaba en peligro. Hebreos muy favorecidos por los príncipes islamitas o cristianos españoles cayeron ante el puñal de un asesino. Podemos pues admitir que don Sem Tob no se sintiera cómodo en su condición de rabino de Carrión de los Condes. Pero dentro de esa inquietud y malestar, general a los hebreos medievales, me parece dudoso que el poeta palentino sintiera particular escozor y menos aun que lo demostrara en sus *Proverbios*.

Castro apoya su afirmación en estas coplas de don Sem Tob:

393 Tres son los que mas bieven — Cuytados, segum cuydo,
E delos que mas deven — Dolerse tod el mundo:

394 Fidalgo que mester — A al omre villano,
E con mengua meter — Se vyene en su mano

395 —Fidalgo de natura, — Vsado de franqueza,
E traxol la ventura — A manos de vylezal—

396 E justo, que mandado — De señor tortyçiero
A de fazer forçado; — E el otro terçero,

397 Sabio que a, por premia, — De servir señor niçio;
Toda otra lazeria — Ante esta es gran viçio.

Para Castro esas coplas son claras expresiones autobiográficas. Don Sem Tob se habría declarado noble, justo y sabio y habría aludido a lo ingrato de su postura en la vida. Pero la copla: "Fidalgo de natura / usado de franquesa / que le trujo la ventura / a mano de vilesa", se refiere a las claras al hidalgo arruinado por haber sido franco o generoso; al hidalgo a quien la mala ventura le había obligado a solicitar ayuda de un villano. Y ese no fué naturalmente el caso del rabino de Carrión, que no podemos suponer caído en la miseria por exceso de "franqueza", puesto que había escrito contra ella y había llegado a decir que sólo el rey podía ser generoso, porque sólo él podía tener seguridad "de no venir en pobresa". Más

lógico sería ver en esa copla una alusión al hidalgo empobrecido que había de someterse a la vileza de la usura.

No: no es lícito tener por confesiones autobiográficas las coplas copiadas. Don Sem Tob gusta de esos dípticos o trípticos en que compara o enumera calidades, flaquezas o dolores humanos. Poco antes de haber referido los tres que a su juicio vivían "en cuydado profundo" había escrito así:

359 El mundo la verdat — De tres cosas mantyen:
Juyzyo e verdat, — E paz que dellos vyen.

382 Perdersea vn conçejo — Por tres cosas priado:
Saber el buen consejo — Quien non es escuchado,

383 E las armas tener — Los que las non defyenden,
E el algo aver — Los que lo non despyenden.

384 E fallo tres dolençias — Non pueden guareçer,
Nin a tales espeçias — Que las puedan vençer:

385 El pobre perezoso — Non pued aver consejo,
Malqueria de enbidioso, — E dolençia de viejo:

Antes había comparado también al hombre mesurado, cortés, satisfecho de su buena o mala fortuna, con el villano, ora humilde y bajo, ora altanero y desafiante (285-289); al sabio amador de la ciencia y de los libros, con el torpe y necio ignorante (326-346) y al amigo de decir la verdad, con el aficionado a las mentiras (347-353).

Y poco después parangona asimismo al hombre raez "astroso", que vive feliz en su pobreza (402-404), con "el torpe bien andante", quien: "com el pez enel rrío / Viçioso e rriyendu, / Non sabe el sandio / La rred quel van teçiendo!" (409).

Los dípticos o trípticos comparativos y descriptivos abundan a lo largo de los *Proverbios*. No es lícito espigar declaraciones autobiográficas cada vez que don Sem Tob censura, critica, elogia, aplaude, relata o describe. Llegaríamos a trazar un retrato monstruoso a fuer de luminoso o de contradictorio.

El rabino de Carrión falto de miel en la orza la tenía en los labios, como diría el Arcipreste, y por ello escribe muy humilde en apariencia, sus conocidas coplas:

63 Por nasçer en el espino, — Non val la rrosa çierto
Menos, nin el buen vyno — Por salyr del sarmiento

64 Non val el açor menos — Por nasçer de mal nido,
Nin los enxenplos buenos — Por los dezyr judio.

Pero en seguida toma tierra, pisa firme y descubre su orgullo:

65 Nom desdeñen por corto, — Que mucho judio largo
Non entrarie a coto — A fazer lo que yo fago.

68 E mucho omne entendido, — Por seer vergonçoso,
Es por torpe tenido — E llamado astroso;

70 Quiero dezyr del mundo — E delas sus maneras,
E commo de el dubdo — Palabras muy çerteras.

No son esas las palabras de un hombre a la defensiva. ¿A la defensiva don Sem Tob que arremete lanza en ristre contra tirios y troyanos al socaire de sus críticas de las flaquezas humanas? ¿A la defensiva don Sem Tob que, como queda antes probado, da en sus *Proverbios* repetidas muestras de orgullo? Ni se colocó a la defensiva ni se mostró acongojado ante la vida:

96 Yo nunca e querella — Del mundo, de que muechos
Lo an e que porella — Se tyenen por mal trechos:

105 Quando yo meto mientes, — Muy alegre seria
Conlo que otros trestes — Veo de cada dia.

392 Que mas venga quesieste — Aver del enbidioso,
Mas que estar el treste, — Quando tu estas gozoso?

479 Tristeza yo non syento — Que mas me faz quemar,
Que plazer que so çierto — Que se a de atemar.

Y cuenta con la merced y ayuda del monarca

57 Que non so para menos — Que otros de mi ley,
Que ouieron mucho buenos — Donadios del Rey

725 E la merçed que el noble, — Su padre, prometido,
La terna, commo conple, — Al Santob el Judio.

Insisto en lo que he dicho antes: don Sem Tob fué un intelectual puro. Ante el espectáculo del mundo, vacila, se vuelve a Dios y se aferra al estudio y al trabajo, pero abre los ojos y ve pasar la vida con su complejo panorama de tipos humanos. Su mente está poblada de las ideas morales de los castellanos de su época, y la contemplación de las virtudes, los ta-

lentos, las flaquezas o las miserias de sus contemporáneos ora le mueve a admiración o simpatía, ora le provoca desdén o irritación, nunca le enciende la cólera o la saña. Se detiene en juegos de ingenio y en sutilezas de palabras. De vez en vez, un hilillo de melancolía asoma por entre sus críticas o aplausos al comprobar la maldad o la estulticia de los hombres. Descubre su vanidad de intelectual por bajo de suaves palabras y de insinceras expresiones de humildad. Pero es difícil percibir entre los ecos que nos envían los *Proverbios* una auténtica nota de dramática angustia que permita imaginar a don "Sem Tob" ensombrecido por un sentimiento trágico de la vida, ni siquiera atormentado por una vivaz amargura.

2. *El sentimiento trágico de la vida en España*

Gran poeta, intelectual puro, don Sem Tob no provocó, como Castro quiere, un giro perdurable en el pensamiento y en la sensibilidad de Castilla. Cualquiera que hubiera sido la novedad de sus ideas morales y ascéticas y la de su postura ante la vida del espíritu, y queda demostrado que aquéllas y ésta se hallaban enraizadas en la tradición castellana no menos que en la arábigo-hebraica, nunca habría podido el rabino carrionense influir decisivamente en la Castilla del cuatrocientos. Más que por el pesado lastre de su estirpe judía, lastre que no cabe despreciar al valorizar la eficacia de su influencia en las letras y en la ideología castellanas, por su falta de genio y por las limitaciones de sus recursos literarios. Importa no desorbitar los perfiles de la auténtica figura de don Sem Tob. Su condición de intelectual puro le acerca a nosotros y le gana nuestra atención, sus temas interesan de modo singular, pero careció de la garra ideológica y del ímpetu vital precisos para que sus *Proverbios* pudieran incidir con fuerza en la psiquis castellana. En un siglo en que escribieron don Juan Manuel, el Arcipreste y el Canciller Ayala, el judío de Carrión no puede aspirar sino a un lugar en el coro.

Es por ello asombroso que Castro intente explicar la literatura castellana posterior a los *Proverbios* a la luz de las ideas y de la postura vital de don Sem Tob. Castro llega a sostener que la amargura del judío de Carrión le llevó "a la valoración del hombre inferior situado al margen de la sociedad; un marco que incluye a la vez al Escudero de Lazarillo y a éste". Escribe además: "Percibimos en don Sem Tob los primeros lúgubres destellos de la ascética del siglo XVI, del Guzmán de Alfarache y de Quevedo."

Para probar su primera afirmación se permite Castro mutilar una copla y anteponer los versos de ella seleccionados, a otra copla que pertenece a un ciclo anterior y distinto del que incluye a la mutilada y que nada tiene que ver con ella. Don Sem Tob, por repugnancia hacia el hombre codicioso, nunca satisfecho de su suerte y agobiado por el peso de sus propios cuidados, siente simpatía hacia el hombre feliz en su pobreza y a la par horro de ambiciones, y traza su imagen con palabras antes reproducidas. Más tarde el judío de Carrión insiste sobre un tema que aparece muchas veces apuntado en los *Proverbios*: el de las preocupaciones del hombre noble o rico. Castro se apodera de dos versos de este ciclo y los antepone así a una copla del otro:

el afán el fidalgo / sufre en sus cuidados (422)
Hombre rahez astroso, / tal que non ha vergueña (402)
éste vive vicioso, / que nin piensa nin sueña

Gracias a este ingenuo artificio Castro presenta a don Sem Tob prefigurando a Lázaro y al escudero a quien sirvió en Toledo. No, Lázaro y el hidalgo toledano nada deben al rabino de Carrión. Al contemplar la comedia humana de la Castilla de su época, don Sem Tob vió deambular por las rúas y plazas castellanas al pobre, andariego, gustador de la vida libre, satisfecho de su pobreza, que se hartaba de fruta y de vino y que ni pensaba ni soñaba. El contraste entre su estilo de vida y el acuciado de problemas intelectuales y morales que el rabino vivía, suscitaron la admiración de éste hacia el hombre feliz, horro de cuidados y que satisfacía sin esfuerzo las mínimas necesidades de su cuerpo y de su espíritu. Pero, ¿quién puede reconocer en ese retrato de don Sem Tob, del hombre que vivía *viçioso* sin pensar ni soñar, al asenderado y hambriento Lázaro, de ánima despierta e inquieta, siempre insatisfecho de su suerte y siempre soñando? Y no cabe tampoco parangón entre el miserrimo orgulloso escudero amo de Lázaro y los hidalgos de don Sem Tob: el rico, lleno de cuidados, y el arruinado por su generosa condición, a quien la mala fortuna ha obligado a acudir a la villana y vil usura.

Entre las breves y balbucientes expresiones ascéticas de don Sem Tob, desmañada reproducción de tópicos muy generalizados en la Castilla de comienzos del reinado de Pedro I, y la ascética española del siglo XVII, media largo plazo muy lleno de historia. Es difícil asentir el enraizamiento del pensamiento ascético hispano del Siglo de Oro en la pareja de coplas de los *Proverbios* a la que Castro concede el alto honor de suponer que hubo de servirle de embrión. Por ello, para establecer el vínculo ge-

nético entre don Sem Tob y la ascética clásica de la España postridentina, Castro se ve forzado a hipertrofiar la literatura de los judíos conversos al cristianismo —a partir de 1391— y a deformar y abultar los frutos ideológicos de esa literatura.

Al estudiar qué debe España a los hebreos he de negar que fueran de estirpe judía Juan de Mena, Diego de Valera y el autor del Lazarillo. Pero aunque lo hubieran sido y Luis Vives hubiese pertenecido a una familia de conversos valencianos y Santa Teresa hubiera tenido alguna sangre hebraica —esperamos la prueba de tales supuestos— e hiciéramos a Castro cuantas concesiones deseara sobre la raza judaica de los escritores que tuviese a bien convertir en nietos de "marranos", nunca bastarían todas ellas a confirmar el doble origen hebreo: de la ascética hispana de los días del barroco, y del sentimiento trágico de la vida de los españoles.

Para apoyar su tesis sobre la acción de la amargura y de la angustia de los conversos españoles en la sensibilidad de la España del siglo XVI, Castro tiene que esforzarse en demostrar la realidad de esa situación acongojada y desesperada de los hebreos españoles que habían aceptado la fe de Cristo después de los terribles prógromos de 1391. A pesar de su acuciosa búsqueda de pruebas, su cosecha no es abundante. Una copla de Juan de Mena que repite la gastada imagen de la vida como sueño, viento o sombra de luna; la gustosa confrontación del anciano enamorado con las miserias de su edad, por Rodrigo de Cota; unas palabras de Diego de Valera sobre las consecuencias de las pasiones humanas; la insistencia en el ingrato retrato de la vejez y el ocasional registro de las tristezas e injusticias de la vida, por Hernando del Pulgar, y los últimos acordes trágicos del padre de Melibea al conocer la muerte de su hija. ¿Pero de buena fe cree Castro que bastan esos textos para sostener que los conversos castellanos del siglo XV vivieron en torturada y desesperada angustia? Las palabras del triste padre de Melibea carecen de todo valor probatorio. Aunque las escribiera el converso Fernando de Rojas reflejan la desesperación de un hombre ante el trágico fin de su hija, no la de un hebreo ante la situación de su raza. Habrían salido de la pluma de cualquiera que, con el mismo vigor literario, se hubiera enfrentado con la misma tragedia. Sopesemos el crédito que merecen los otros alegatos de Castro.

Parece seguro que Mena no fué de origen hebraico. Pero aun aceptando que lo hubiese sido, sus coplas no podrían hacer fe en favor de la tesis de Castro. Quien lea sin pasión y libre de prejuicios a Juan de Mena

no podrá hallar reflejadas en su obra la congoja, angustia o amargura que Castro le atribuye a su capricho. ¿Por qué las habría de sentir el poeta mimado de la corte de Juan II? O yo soy un porro, como diría Sancho, o Castro se equivoca. Rosa Lida en su magnífico estudio de las obras de Juan de Mena no ha sospechado siquiera esa congoja y angustia con que Castro le regala. Dudo de que pueda nadie aceptar que Juan de Mena perteneció a una casta de hombres desesperados, como afirma Castro, por haber escrito estas coplas:

> Çiego tras çiego, e loco tras loco,
> así andamos buscando fortuna;
> cuanto más avemos, tenemos más poco,
> así como sueño et sombra de luna...
>
> Pues tú, gusanillo...,
> sueño e viento, cosa corrompida,
> ¿non vees tu seer cuán poquillo es?

La imagen poética que equipara a la vida con el sueño, como nadie ignora, era ya vieja en España y fuera de ella y no tenía raíces hispanojudías. Su propagación entre nosotros, como la del poético parangón del existir humano con una rueda de fortuna, se vincula con el triunfo del estoicismo en la Península tras el "descubrimiento" de Séneca.

La casta de los desesperados sería infinita si hubieran de figurar en ella cuantos han escrito palabras parecidas a las inocuas ahora citadas de Juan de Mena. Y en ella habría que incluir a Antonio de Guevara, quien escribió: "Hallo que todo lo que el [mundo] tiene es un sueño" y "mis días no han sido años, sino unos sueños enojosos"; a muchos estoicos españoles que repitieron una y otra vez la misma imagen; a Shakespeare, de quien son estas palabras: "estamos hechos de la madera de los sueños", y naturalmente a Calderón, para quien la vida era un frenesí, una ilusión, un sueño.

El sombrío retrato de los males de la vejez no puede tampoco servir para probar la congoja desesperada de los hebreos conversos. Era tema muy a la moda a la sazón en la literatura occidental e incluso en la castellana. Fuera del ámbito de los poetas y escritores de origen judío asoma por ejemplo, en el *Corbacho* y con no menos realismo ni más eufemismos que en el *Diálogo del amor y un viejo* de Rodrigo de Cota. El Arcipreste de Talavera escribe:

"Ytem, ay otro amor e casamiento reprobado, avnque non tanto como los dos susodichos, conviene a saber: el viejo con la vieja, que non son

synon para reñir e porfiar el vno de vna parte e el otro de la otra; nunca están alegres, el vno con dolores e la otra con mas. Ella diziendo: ¡ay de la madre, ay de las renes, ay de la cabeça, ay daxaqueca, ay de la muela, ay de la teta, ay del ojo, ay de la cadera, ay del estómago, ay del costado, ay del vientre, ay del ombligo, ay del todo el cuerpo, cuytada! E el otro dize: ¡ay de la gota, ay de yjada, ay de los lomos, ay de los reñones, ay de çeatica, ay de pasecolica, ay de las muelas! en tanto que el vno llora e la otra regaña. Todo el dia e toda la noche están regañando, dando maldiçiones a quien los sirue; de sy mesmos non se contentan; non les paresce cosa byen; las cejas todavia lançadas, la color abuhada, tristes, pensatiuos; guasajados aborresçen, placeres los tormentan, podridos en la carne, carnosos en los huesos, suzios y gargajosos: non les vale riqueza nin dinero, ni les ayuda cosa desta vida a su vejez nin dolor, penar, morir, estar quedos."

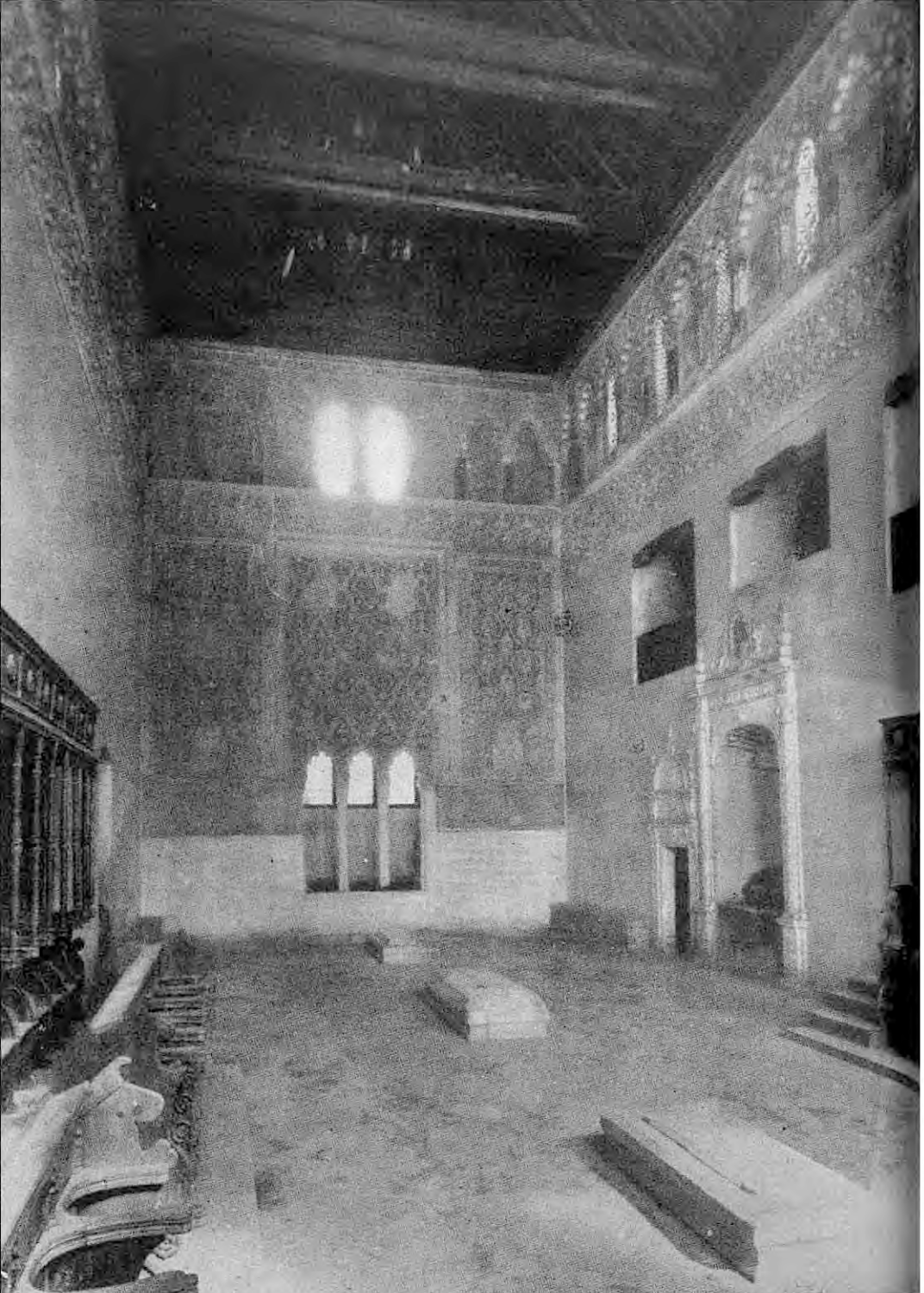
Confío en que Castro no sospechará de hebreo al Arcipreste de Talavera que definió así a los "hombres flemáticos": "Nyn bien son para reyr nin byen son para llorar, frios, ynuernizos, de poco fablar, solitarios, medio mudos, fechos a machamartillo, sospechosos, non entremetidos, flacos de saber, ligeros de seso, *judios de coraçon e mucho* mas de fechos."

Si no hubiera salido de la pluma del mismo Arcipreste de Talavera, "como anillo al dedo" habría venido a Castro para mostrar los temas sombríos que ocupaban a los conversos castellanos el siguiente pasaje del *Corbacho* sobre las miserias fisiológicas que provoca el goce sexual.

El amor "mata el cuerpo e condepna el anima por do el su cuerpo luxuriando padesçe en todos sus naturales çinco sentydos. Primeramente face la vista perder, e mengua el olor de las narizes natural, quel ombre apenas huele como solya; el gusto de la boc apierde e avn el comer del todo; casy el oyr fallesce que paresçele como que oye abejones en la oreja; las manos e todo el cuerpo pierden todo su exerçiçio que tenian e comiençan de temblar. Pues las potençias del anima tres todas son turbadas, que apenas tyene entendimiento, memoria nin reminisçençia..."

Como prueba de la estirpe judía de Mosén Diego de Valera y de su secuente desesperada angustia, Castro alega unas palabras suyas sobre los efectos de las pasiones humanas, mucho menos expresivas que las del nada acongojado y sí jocundo y burlón Arcipreste de Talavera. Quien se atrevió a escribir parodias irreverentes y una crónica como el *Memorial de diversas hazañas*, no acreditó angustiosa inquietud ante el destino. Favorecido por la fortuna y habiendo alcanzado grandes medros, no era lógico que Valera se sintiese torturado por un sentido trágico de la vida.

87. — Sala de Embajadores del Alcázar de Sevilla, mandado construir por Pedro I el Cruel (1350-1369), de muy acusados rasgos sultanescos: poligamia, tesaurización, violencia... Durante su reinado y el de su padre Alfonso XI, al aumentar en el reino el peso del sur andaluz, triunfó en la corte el gusto oriental, temporalmente. Ese gusto —pasajero— desbordó hasta los palacios reales del valle del Duero, entre los que destaca el de Tordesillas.



88. — Otra sinagoga toledana, la llamada de El Tránsito, una de las muchas que había en las ciudades castellanas — en Sevilla llegó a haber veintidós. Fue construida en 1357 por Samuel ha-Leví, tesorero de Pedro el Cruel, a quien éste mandó matar y confiscó una inmensa fortuna. El orgullo, el poder y la riqueza de los judíos, usureros, publicanos y agiotistas, causaron la ruina de toda la comunidad hebraica española, a quien ellos traicionaron bautizándose.

"El negativismo de Pulgar cubre cuanto existe", escribe Castro y otra vez insiste en la angustia y desmoralización de los conversos, al procurar demostrar la que acongojaba al cronista de los Reyes Católicos. De nuevo me parece imposible asentir a la tesis de Castro. Importa distinguir de tiempos en la compleja biografía de Hernando del Pulgar. Durante la primera parte de su vida literaria pisa firme y se siente seguro y eufórico. Al socaire de esa euforia y de esa seguridad, da libre curso a su espíritu orgulloso y sarcástico, con una osadía que raya en la provocación. Censura con cáustica ironía la anarquía, el desgobierno y los vicios de la época enriqueña; *nominatim* registra los magnates revoltosos; critica la falta de eficacia de las instituciones... Se atreve luego a increpar con hiriente y desvergonzada sorna al arzobispo de Toledo y al rey de Portugal y llega a hacer observaciones a la reina Isabel. Enfrenta arrogante a los que en Toledo criticaban la ascensión al primer plano político de los cristianos nuevos. Escribe al cardenal Mendoza burlándose desdeñoso de los acuerdos tomados contra los conversos por los vascos, cuyos hijos servían en las casas de los más ricos e ilustres de entre ellos. Llega a escribir al arzobispo de Sevilla una carta aguda y firme contra las actuaciones de la Inquisición en Andalucía, carta en la que no vacila en censurar a los cristianos viejos. En otra, maravillosa, se defiende de un anónimo comunicante que había replicado sañudo a su hiriente primera epístola. Y en su réplica se atreve a declarar que acaso hubiese errado la reina al encomendar el asunto a quienes lo hizo.

¿Es esa actitud y es ese el lenguaje de un hombre acongojado y angustiado, de un hombre desesperado y sombríamente pesimista o los de un hombre seguro y firme que no teme ni tiembla ante el destino? La tormenta que provocó su ataque a la Inquisición y el impacto que los sucesos de Sevilla provocaron en él, cambiaron sin embargo su situación vital. Se advierte que le vencen la inquietud y la tristeza. Procura ocultarlas pero le ganan el alma. Es entonces cuando, al escribir al conde de Tendilla, su providencialismo mesiánico —en el que Castro no ha reparado— le mueve a escribir que Dios está airado contra la humanidad; y es por entonces cuando, en su larga epístola a su hija, descubre su desilusión y su amargura. Teme; y en la primera edición de sus cartas de 1486 suprime la dirigida al arzobispo de Sevilla sobre la Inquisición; y en su crónica de los Reyes Católicos silencia algunos sucesos de los que salieron mal parados los conversos de Segovia, Jaén y Córdoba. Se le agria el ánimo y él, de ordinario benévolo en el juicio y hasta fácil a la adulación en los *Claros varones de Castilla*, llega a escribir dirigiéndose al prior

del Paso: "Porque como S. R. sabe, todos vosotros, mis señores los religiosos, sois tan enemigos del dar cuanto sois deuotos del tomar."

Habían llegado las horas crueles. Entonces sí que comenzaron los conversos a sentirse inquietos y angustiados. Antes no lo habían estado, salvo en algunas ciudades como Toledo, y en ella por exceso de confianza en la firmeza de su situación. Habían conseguido disposiciones pontificias y reales que les otorgaban todos los derechos; habían acumulado grandes riquezas; se habían enlazado en matrimonio con linajudas familias; habían sido solicitados por las facciones; se habían atrevido a todo —llegaron a provocar alborotos como el de Toledo de 1467, al asesinar en la catedral a uno de los claveros del cabildo; lo habían sido todo—; eran conversos los cuatro secretarios de confianza de la Reina Católica y durante los años en que la todavía infanta Catalina se halló en Inglaterra en muy difícil situación, era embajador de España en Londres un converso, el doctor Pablos. No había razón para que sufrieran ese acongojado pesimismo, esa desesperada angustia que, según Castro, padecían. Bernáldez los supone sacudidos por la soberbia, y por lo que sabemos de los Santa María, Cota y Pulgar y de quienes no fueron escritores sino hombres de negocios, su afirmación parece exacta. Queda probado el orgullo de Hernando del Pulgar — podrían alegarse numerosos testimonios junto a los ya registrados en prueba de su soberbia. Rodrigo de Cota arremetió ferozmente —pluma en ristre— contra Diego Arias Dávila, porque no le invitó a la boda de su hijo con una parienta del cardenal Mendoza. Y Montoro, ropero de Córdoba, escribía con sorna desdeñosa acerca de los humildes padres —un pregonero y una moza de mesón— de otro poeta converso, Juan de Valladolid.

Soberbia y angustia no son incompatibles, claro está, pero no casan bien en una misma gente. Y los conversos dejaron de estar orgullosos de su condición cuando llegaron las horas crueles de la persecución inquisitorial y de la limpieza de sangre.

El problema psíquico de los conversos es mucho más complejo de lo que Castro supone. Se entrecruzan en él muchas corrientes contrapuestas, algunas no sospechadas por Castro. Los conversos de más baja condición —Montoro, Juan de Valladolid— o los de más áspero carácter —Rodrigo de Cota— escribieron, sí, agrias sátiras sociales. Queda dicho que la sátira social no fué patrimonio de hebreos en los siglos XIV y XV. Pero Castro no ha advertido, además, que la sátira salida de la pluma de algunos conversos fué el equivalente español de la literatura burguesa contemporánea, que alcanzó gran volumen allende el Pirineo y que en España no pudo madurar, por el raquitismo de nuestra burguesía y por el triunfo, incluso en las villas y ciudades e incluso entre judíos y conversos, de los ideales de la aristocracia. Ni siquiera puede, pues, caracterizar una "situación vital" la poesía desgarrada de los citados poetas de origen hebreo. Respondió a su postura peculiar en la jerarquía social más que a la desesperada irritación de su espíritu torturado por un complejo de inferioridad racial.

Cuando llegaron las horas crueles para los conversos, se defendieron como pudieron. Muchos lograron salvarse de la gran riada. No pocos fueron hombres de negocios — sirvan de ejemplo Alonso de Benavente y Rodrigo Dueñas, entre otros—, amasaron grandes fortunas, elevaron bellas construcciones, fueron favorecidos por los príncipes —Dueñas llegó a ser nombrado Consejero de Hacienda por Felipe II todavía regente—, y no dejan traslucir ninguna angustia vital en su conducta ni en sus papeles. Algunos fueron consejeros y secretarios de los reyes —Castro, tan acucioso para hallar judíos por doquier, se ha olvidado de Gonzalo Pérez y de Antonio Pérez, muy probablemente de origen hebraico— o fueron confesores o predicadores reales. Otros participaron activamente en el movimiento erasmista y luego en la vida literaria, integraron los primeros cuadros de la Compañía de Jesús, triunfaron en Trento, brillaron en las letras y en las cátedras. Nunca constituyeron sin embargo una minoría espiritual tan ejemplarizadora y de acción tan sutil y decisiva como para poder provocar un cambio en la sensibilidad de Castilla y de España. Y los más ilustres de entre ellos no sufrieron, además, de la acongojada desesperación que Castro les supone padeciendo. ¿Quién podrá demostrar la desesperación acongojada del beato Juan de Ávila, de Laínez, de Santa Teresa, de Jorge de Montemayor y de tantos otros más o menos lejanos descendientes de cristianos nuevos? En las letras españolas del Siglo de Oro no se escucha el eco del cántico desesperado que, según Castro, entonaron los conversos peninsulares de aquella centuria.

Miguel de Servet, que no era en cambio de estirpe hebraica, que a los catorce años salió de España para no volver a ella, que no pudo contagiarse del supuesto sombrío ambiente español que Castro vincula con la angustia judaica, en sus anotaciones a la Geografía de Tolomeo emplea sarcasmos dignos de Quevedo y a veces se deja ganar por un notorio pesimismo.

No, Castro no ha conseguido probar —ni siquiera ha alegado indicios de consideración— que los conversos crearan la ascética sombría, la visión negativa del mundo que asoma en algunos pensadores de la España ba-

rroca. No me juzgo buen conocedor de la vida espiritual de los españoles del siglo XVI. Pero me permito creer que Castro habría debido distinguir de tiempos en la España de esa centuria. Le será imposible comprobar que los españoles de los días de Carlos V y de los primeros años filipinos se hallaron torturados por un pesimismo angustioso y sufrieron una acongojada tristeza. Si se exceptúa, claro está, a algunos erasmistas emigrados que juzgaron con dolorida aunque injusta dureza la ignorancia de sus connacionales; al puñado de conversos mezclados en el movimiento iluminista de los alumbrados —a ellos pertenecía el doctor Cazalla que calificó de víboras a Isabel la Católica y a la emperatriz Isabel— y a aquellos cristianos nuevos a quienes, por sospechosos de propagar la herejía luterana, tocó padecer los primeros rigores inquisitoriales al comenzar la segunda mitad del siglo.

Y me permito también creer que Castro ha abultado sin razón el contraste que quiere establecer entre la serenidad de las letras medievales castellanas y la dramática congoja de la literatura española de los tiempos nuevos. Nadie mejor que él podría alegar multitud de testimonios de la serena vida espiritual de la mayor parte de los escritores hispanos del siglo XVI. No los conozco como él y sin embargo no me sería arduo traerlos a capítulo, como podría hacerlo cualquier mediano conocedor de la literatura española anterior al barroco, y como acaba de hacer, por lo que se refiere a los poetas, Dámaso Alonso.

Será en cambio muy difícil a Castro demostrar que escribieron en estilo desesperado, de supuesta tradición hebrea, los poetas y prosistas españoles de tal época, fueran o no de abolengo judío. ¿Podrá probar la desesperación ante la muerte de Teresa de Ávila que moría porque no moría, la del todavía anónimo autor del soneto "No me mueve mi Dios para quererte", la de Juan de la Cruz, cuya alma buscaba por los oteros al amado, la de fray Luis de León, que anhelaba "libre de esta prisión volar al cielo" —al cielo físico y al cielo metafísico, coincidentes para el arte y las letras de los españoles aunque Castro lo olvide— y la de tantos otros escritores hispanos contemporáneos de los citados?

En prueba de su hipótesis Castro salta por cima del siglo XVI, desde el XV a la época barroca, y cita con frecuencia lo postura negativa y sombría del converso Mateo Alemán, y la del mismo Quevedo, ante el mundo y la vida. El puente que traza así es demasiado largo para ser seguro.

Esa negación del mundo nunca habría sido obligada consecuencia de los sufrimientos y amarguras soportados por los conversos peninsulares. El dolor de sentirse inmersos en una sociedad suspicaz y hostil pudo

provocar cadenas diversas de reacciones anímicas. Pudo derivar en amargura, la amargura en angustia, la angustia en congoja, la congoja en desesperación. Pero, a la par, pudo traducirse en amargura, la amargura en cólera, la cólera en saña, la saña en ímpetu de crítica y aun en ímpetu de acción. Existen ejemplos de esas dos series de reacciones psíquicas en la cadena que pudo provocar el dolor de los conversos peninsulares. La España de Felipe II hubo de enfrentar las dos actitudes y no fué la más peligrosa para ella la que terminaba con la saña que inducía al espionaje y a la acción económica hostil.

Ninguna de las dos —la segunda menos que la primera— concluyen sin embargo, necesariamente, en lo que Castro llama "negación del mundo próximo al total nihilismo". Con esa postura frente a lo terrenal se vincula, a la inversa, la misma actitud de la sociedad española frente a los conversos. Porque aquélla se hallaba sacudida de fervor ultraterreno, encendida de pasión hacia la vida de tejas arriba —Castro ha recordado más de una vez el mote de un escudo castellano: ¡Oh qué mucho lo de allá! ¡Oh qué poco lo de acá!— fué suspicaz y hostil frente a los cristianos nuevos. Por su excitado y casi nihilista desprecio de lo mundanal y su apasionada apetencia de lo celeste, los espió y los apartó de sus cuadros de mando. Desconfiaba de la autenticidad de su catolicismo. Y desconfiaba no sin razón, pues muchas veces había comprobado su fidelidad a sus ritos hebraicos, los había visto participar en los movimientos iniciales de la propagación de nuevas doctrinas religiosas y los había llegado a juzgar peligrosos elementos disolventes de la para ella sagrada unidad de su fe.

Las persecuciones de los conversos, lejos de provocar la negación del mundo, "próximo al total nihilismo", del cristianismo peninsular, fueron en verdad provocadas porque en éste triunfaba esa extraña concepción de la vida. Ganivet ha dicho que Kempis y Proudhon fueron psíquicamente idénticos. La plena renuncia nihilista a lo terreno no fué por tanto singular creación de la mente española, impulsada, por un absurdo mimetismo, a la recepción de la postura negativa de los conversos. La *Imitación de Cristo*, donde culmina la ascesis medieval —confío en que Castro no tendrá a su autor, quienquiera que fuera, por hebreo converso—, traducida al castellano circuló ya por España desde antes de 1498, se reimprimió luego muchas veces, la tradujo de nuevo fray Luis de Granada, en 1536, fué muy del gusto de San Ignacio de Loyola, se leía por los grandes, los doctos y el pueblo, se llevaba en los viajes para su lectura en las posadas y continuó imprimiéndose y difundiéndose por la Penín-

sula con celo fervoroso. Desde los días de Isabel la Católica, ha dicho Bataillon, los españoles fueron profundamente sensibles a la *Imitación de Cristo* y a obras de ambiente e intención pareja, que el mismo Bataillon registra. El catolicismo español, archisensibilizado por su lucha en dos frentes contra islamitas y judíos, recibió la teorética de ese movimiento ascético del ocaso medieval europeo y la cultivó apasionadamente, al mismo tiempo que se dejaba inficcionar de la mística ortodoxa o herética de los moriscos, que proporcionó también a los cristianos viejos, entre los que vivían, una tónica espiritual de vuelo ultraterreno.

Castro olvida, asimismo esta doble realidad: el Renacimiento exaltó la persona humana e impulsó sus posibilidades creadoras, lanzándola por el libre camino de su afirmación individual y dando a la actividad del hombre natural una libertad de desenvolvimiento que le apartó del centro divino de la vida; pero son notas características del Barroco, el contraste entre la dignidad y la miseria de la condición humana y también el pesimismo, la melancolía y el desengaño.

Weissbach escribe: "El sentido optimista del mundo y la conciencia de la libertad de la personalidad autónoma, que tanto pesaron en la vida espiritual y en la cultura del Renacimiento, recibieron rudo golpe con el destino que se abatió sobre Italia, sobre Roma y sobre Europa en la primera mitad del siglo XVI. La voluntad humana y la voluntad de la Iglesia vieron levantarse frente a ellas dificultades y obstáculos en los que se consumían y anulaban...; todo esto produjo profunda conmoción e hizo aparecer en peligro, dentro del mundo católico, la estabilidad de los valores esenciales y tradicionales. Bajo la impresión de aflictivas circunstancias... propagóse una corriente de pesimismo que fué uno de los estímulos más dignos de notarse en la cultura de la segunda mitad del siglo XVI... Es característico para definir el perfil de la época el hecho de que el primero de los dos *Diálogos* de Andrea Gilio de Fabriano (1564), uno de los escritos más famosos y que más influencia tuvo en la Contrarreforma, comience desde el principio con una lamentación sobre la decadencia y la miseria; la dicha y la grandeza del tiempo pasado son opuestos a la infelicidad y la mezquindad del presente. Los sentimientos de resignación, escepticismo, amargura fueron el terreno en el que brotó la semilla de la reforma católica."

El mismo Weisbach ha señalado que en los "Ejercicios" de San Ignacio, antes de llegar a la "Consolatio", había que desterrar todo impulso de alegría, por la humana inclinación al pecado. La meditación de los tormentos infernales debía llegar a una total entrega al paroxismo y al horror.

También se ha destacado cómo la mística de la Contrarreforma llevaba al total apartamiento del mundo y a un pesimismo fundamental sobre todo lo terreno.

Pascal recogió con insistencia la idea del contraste entre la grandeza y la miseria del hombre. "¿Qué viene a ser el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación de lo infinito —escribe—, un todo comparado con la nada, un medio entre la nada y el todo." Leibniz señala la *finitud* como el "mal metafísico", afirma Frutos. "Sobre el barroco —añade— gravita la angustia de esta finitud... La aspiración al Infinito se traduce en la concepción cósmica, en la imagen del espacio... Si la concepción del espacio revela e impulsa el orgullo del hombre, la del tiempo lo corrige con su humildad. En función de un horizonte fijo —lo eterno— el hombre siente la inevitable senescencia de sí y de todas las cosas. Fugacidad y eternidad. El hombre se siente a la vez fugaz y eterno y desde la cumbre de su eternidad lamenta lo que en él y en las cosas hay de perecedero."

En esas ideas y sentimientos de la Contrarreforma y del Barroco están los gérmenes de esa angustia vital que lleva a la negación del mundo próxima al total nihilismo que aparece en el alucinado siglo XVII español. Previendo quizás esa objeción, Castro compara las posturas del cristianismo español y del francés del siglo XVII frente a los valores terrenos y procura hacer resaltar las diferencias que los separan. Pero parece olvidar que el contraste entre lo francés y lo español es muy anterior al 1600 e incluso al 1391, en que comenzaron las conversiones en masa de los judíos peninsulares. Él mismo ha señalado la oposición entre la razonada serenidad francesa y el apasionado ímpetu hispánico desde el siglo XI. Los dos cristianismos ultra y cispirenaicos tenían que reflejar, al cabo de los siglos, las diferencias vitales de los dos pueblos.

Y olvida también dos causas que contribuyeron a acentuar tales diferencias. Olvida la prolongación del espíritu medieval a través de la España moderna —prolongación señalada en su día por Menéndez Pidal— y no por obra de los conversos peninsulares, claro está, sino como resultado de la singular estructura funcional de los españoles de nuestro medioevo, fruto de su multisecular pugna con el Islam, a lo que me parece seguro, o de la simbiosis cristiano-islámico, a lo que Castro cree. Y olvida el gigantesco cortocircuito histórico —hablaré después de él pero es bien conocido de los historiadores— provocado por las dos contorsiones que sufrió nuestra historia a partir del descubrimiento de América y de la venida a España de los Austrias; cortocircuito en que ardieron muchas

de las posibles novedades que la marejada de la Modernidad fué arrojando a las playas de Occidente.

Las singularidades de la sensibilidad religiosa y vital del pueblo español durante el Medioevo y esa doble y coincidente conjunción de factores retardatarios, hicieron que la melancolía, el desengaño de la vida, la meditación sobre la miseria y finitud del mundo y del hombre que la Contrarreforma suscitó y que exaltó el Barroco, prendieran en España como fuego en mies seca.

Casi ocho siglos de guerra divinal habían forzado a los peninsulares en su conjunto, y a los castellanos en particular, a sentir con violencia el problema esencial de las relaciones del hombre con la divinidad, desde siempre anclado en la conciencia del *homo hispanus*, y habían agudizado en ellos la celosa consideración de la fugacidad del terrenal caminar del hombre hacia la eternidad, que el cristianismo había suscitado. Los dos sentimientos habían sido generales en la Edad Media, pero quedan demostradas antes: su hipertrofia, su vivacidad y su perdurabilidad al sur del Pirineo, y también sus extrañas proyecciones históricas.

He destacado asimismo la fecundidad de la cópula entre la tierra y la historia hispanas; entre una tierra pobre, madrastra más que madre de millones de españoles, a los que forzaba a la vida desarraigada, germen de la picaresca, y destacaré luego el triunfo de un peculiar equilibrio del poder, la riqueza y el trabajo, incompatible con el aburguesamiento de la sociedad y que también conducía a la vida apicarada.

Y es notoria la exaltación del hombre entero que había llegado a ser el español tras su larga historia a contrapelo, en pugna con un destino adverso sobre un suelo áspero y obligado a una arriscada existencia.

En ningún país de Occidente podían arraigar, florecer, madurar y frutear, como en España, los sentimientos con que la Contrarreforma enfrentó el espíritu de optimista libertad creacional de la persona humana característico del Renacimiento. Esos sentimientos peculiares de la Contrarreforma que hipertrofió el Barroco, no pudieron triunfar en Italia, cuna de las nuevas formas de vida renaciente, ni en Francia, en acelerada fermentación aburguesada y racionalista, de igual modo que triunfaron en una España, transida de medievalismo. En una España que ni siquiera en el arte y en las letras se dejó fácilmente fecundar por las corrientes espirituales del Renacimiento, según han señalado Lafuente Ferrari y Blecua; y en la cual la misma aspereza de la vida inclinaba el ánimo hacia la consideración de la miseria del reptar terreno del hombre.

Castro no ha dedicado apenas atención a la intensidad y profundidad

del sentimiento estoico en España. Es posible rastrear sus primeros brotes peninsulares antes de la invasión muslim y su perduración entre los cristianos septentrionales e incluso entre los hispano-musulmanes. En el siglo XIV empieza a acentuarse la influencia senequista en el pensamiento español; durante el siglo XV el "descubrimiento" de Séneca produjo una vigorosa corriente de atención hacia su doctrina estoica en los círculos eruditos e intelectuales de Cataluña y de Castilla. Montoliu ha estudiado el reflejo de esa doctrina en los escritores y en los estudiosos de ambos pueblos, a lo largo de esa centuria; en Ausias March, especialmente. Las ideas sobre la vanidad y fugacidad de la vida, sobre el rodar de la fortuna, sobre el menosprecio de honores y riquezas, sobre el dolor y la miseria del existir humano... que Castro enraiza en la supuesta angustia de los conversos del siglo XV, tienen clara estirpe senequista.

Muchas y muy eruditas y muy agudas páginas ha dedicado también Montoliu a estudiar el estoicismo en las letras españolas de los siglos XVI y XVII. La disociación realizada por los nuevos estoicos entre la metafísica y la moral estoicas, para evitar el choque entre estoicismo y cristianismo, favoreció la recepción del pensamiento ético de los viejos estoicos, de Séneca y de Epitecto sobre todo, por los humanistas de orientación cristiana y singularmente por los peninsulares. La difusión del erasmismo entre nosotros contribuyó al arraigo de la doctrina estoica en la Península. Apenas ningún escritor español de los siglos XVI y XVII deja de mostrar huellas claras de ese neoestoicismo renaciente. Penetra su influencia hasta la picaresca y triunfa especialmente en Quevedo y en Gracián. Entre las ideas estoicas que saturan la sensibilidad hispana de esos dos siglos figuran siempre: la dual consideración de la dignidad y la miseria de la condición humana, el desdén por los halagos del existir terreno, la atracción de la soledad y la huida del mundo, la caducidad e ilusión del sueño de la vida, la amargura y el pesimismo que sólo el sosiego moral mitiga... es decir: la mayor parte de los pensamientos que Castro supone hijos de la angustia vital de los conversos, de unos conversos que tenían ya de una a dos centurias de cristianismo a comienzos del siglo XVII y que no eran ya perseguidos.

El atavismo cristiano y estoico de los hispanos, la coincidencia de las dos corrientes espirituales: de la Contrarreforma, hipertrofiada en el Barroco, y del neoestoicismo, en buena parte de raíz senequista, y la misma proyección sobre ellas de la estructura social y económica de España y de la gran crisis nacional, hubieron de acentuar ese trágico sentimiento de la vida de los peninsulares, que en vano quiere Castro vincular con la con-

goja de unos conversos, cuya misma estirpe hebraica resultaba ya incierta muchas veces y que sólo merecía a la sazón inocuas burlas; recordemos algunos versos de Lope y de Quevedo contra Góngora.

A la exaltación casi nihilista de sentimientos que nunca habían perdido vigencia entre nosotros y a los que la Contrarreforma y el Barroco y el neoestoicismo senequista daban nuevo vigor, hubieron de contribuir también las singularidades temperamentales de algunos españoles extrañamente dotados para la recepción y transformación de la nueva —y vieja— concepción del mundo y de la vida. Otra vez olvida Castro al hombre de carne y hueso que hay detrás de cada escritor.

Mateo Alemán fué casi tan pícaro como el pícaro Guzmán de Alfarache al que dió vida. Millares y millares de nietos de conversos llevaron una existencia regular y a veces placentera hacia la misma época en que él andaba a salto de mata por los campos de la auténtica vida picaresca. ¿Fué como fué por su lejana ascendencia hebraica o por su singular temperamento? Pues otro tanto cabe concluir sobre lo sombrío y negativo de sus páginas. Arrastró una existencia áspera y miserable. Padeció hambre y prisiones. Perteneció a la casta de los desesperados que buscaron refugio en América. Cristiano nuevo o viejo, la misma personal condición que le empujó hacia su apicarado, duro, amargo y torturado vivir habría debido obligarle a mojar la pluma en las negruras nihilistas del desánimo y la angustia.

Y olvida al hombre excepcional psíquica y físicamente que fué Quevedo. Dámaso Alonso acaba de hablar de la angustia de su alma; y la potencia de su genio no alcanza a ocultar su humor atrabiliario. Para explicarse su postura vital y espiritual no cabe desdeñar su desgraciada estampa humana, y es preciso adentrarse en los más íntimos secretos del singular equilibrio que en él alcanzó la trinidad de fuerzas anímicas cuya combinación dirige la historia de cada hombre a lo largo de su inevitable encadenamiento a sus circunstancias y a través de las continuas tormentas del azar. Me parece seguro que las singularidades psicofísicas de Quevedo, al provocar una ingrata y perdurable batalla interior y un áspero duelo con el mundo en torno, tuvieron más parte en su estilo de vida y en sus proyecciones literarias nihilistas que la increíble recepción por Quevedo de la supuesta amarga desesperación de los escritores conversos de la España del siglo XVI.

"El sentimiento y la creencia de hallarse viviendo el hombre entre incertidumbres y fantasmagorías", que, según Castro, "se extendieron como grama por el suelo espiritual de Iberia", son juzgadas por él como resultado de la angustiada desesperación ascético-picaresca de los conversos. Pero es el caso que a lo largo y a lo ancho de su obra Castro las ha juzgado fruto del contacto de las ideas islámicas sobre lo incierto y cambiante de todo en la vida; recordemos su explicación del "Buen Amor" del Arcipreste y hasta del sentido íntimo del "Quijote".

Ninguna de las dos explicaciones es aceptable pero lo que aquí nos importa es destacar la contradicción que las enfrenta. Ambas contradicen a su vez otra tercera explicación de Castro de la torturada angustia de los españoles.

En *Lo hispánico y el erasmismo*, cuando todavía tenía bien asentadas las plantas en el suelo de los hechos históricos y no había levantado vuelo para remontar a las nubes movedizas de las atrevidas conjeturas, Castro escribió estas palabras: "Adoptando una visión fragmentaria de la historia, pudiera sostenerse también que la novela picaresca debe mucho al hecho de pertenecer Mateo Alemán a una familia de conversos, y que de esa circunstancia mana la savia amarga de todos los rencores y esquinamientos que rezuman de las páginas del *Guzmán de Alfarache*. Cabría por lo demás la suposición que el desconocido autor del *Lazarillo* fuera un converso. Mas me temo que procediendo así, a fuerza de querer explicar lógicamente la historia, explicaríamos a la vez poco y demasiado. ¿Iban a ser entonces directa o indirectamente reflejos de semitismo atormentado tantas manifestaciones capitales de la espiritualidad y del arte españoles? Quevedo no era ningún converso y poseyó un alma 'picaresca' negativamente utópica, en grado agudísimo. Tampoco sabríamos cómo habérnosla con la remansada tradición del 'sosiego', del 'desengaño', de la huida del mundo y de la busca de soledad, formas todas de adentramiento, de llamada interior, tan características del genio hispano. ¿Iba a ser todo ello influjo indirecto o remoto de un larvado semitismo? No lo creo, porque lo esencial aquí es que hallamos rasgos semejantes con anterioridad a que el converso fuese un problema para él y para la sociedad y después, cuando ya no existen conversos sino en el pensar de los historiadores. La huida del mundo, la incapacidad para triturar racionalmente al mundo, ocurre en la Edad Media y en la época presente."

Castro acertaba en 1942, después se ha dejado ganar de un *in crescendo* semitizante "aceptando una visión fragmentaria de la historia" como él mismo declara; y a fuerza de querer explicarla lógicamente ha explicado a la vez poco y demasiado. Porque esa angustia, esa amargura, ese desengaño son en España anteriores a los conversos. Se hipertrofian cuando empieza a perder actualidad y virulencia el problema de los "ma-

rranos" en España, coincidiendo con la exaltación barroca de la Contrarreforma. Y aparecen no sólo en las letras sino en el arte. La mayor parte de los pintores españoles de fines del siglo XVI y del siglo XVII —sobre todo Morales, Ribera, Ribalta y Valdés Leal— y los imagineros castellanos y andaluces pueden servir de testigos de tal afirmación. Y con ellos el barroquismo —angustia arquitectónica—, en que ha caído espontáneamente con frecuencia la arquitectura hispana de todas las épocas. ¿Quién sino Castro se decidirá a suponer resultado de la supuesta desesperada angustia hebraica todas esas creaciones literarias y artísticas hispanas?

En *Lo hispánico y el erasmismo*, Castro escribió también: "La historia de lo hispánico reposa sobre un no estar en sí mismo, en procurar el más allá geográfico o espiritual, sea como tierra de promisión, sea como un sistema espiritual que nimbe su alma y que se espera venga de cualquier lejanía. Cuando el español huelga en su tarea de conquistarse horizontes, su vida, no interesada en el diálogo con la naturaleza, ni en su conquista, cae en laxitud, en amargura y desengaño (novela picaresca o literatura ascética)... El hispano no tiene, pues, sino dos salidas: o vivir sin vivir en sí (empresas grandiosas, ilusionismo religioso, fiebre de oro, el teatro del siglo XVII, el arbitrismo contemporáneo, la exaltación barroca); o el triste despertar frente a la realidad inexorable, el desengaño, la huida del mundo (ascética, novela picaresca, quietismo)".

Esta primera teoría, en que no desempeña ningún papel la supuesta torturada angustia vital de los conversos en la novela picaresca ni en la literatura ascética, está mucho más cerca de la verdad histórica que las otras dos tesis postreras en las que vincula los mismos fenómenos históricos con la herencia islámica y con la herencia hebraica de los hispanos del siglo XVI. Antes de la aparición de *Lo islámico y el erasmismo* he sostenido muchas veces una tesis "activista" no muy alejada de la que Castro defendió en tal estudio. En febrero de 1938 me oyeron enunciarla en La Habana centenares de oyentes. La desarrollaré luego. Baste por ahora con señalar que la triple contradicción registrada, difícil de explicar, resta fe al lector más propicio a seguir a Castro en sus afirmaciones sobre las consecuencias de la sensibilidad de los cristianos nuevos en la vida psíquica de los peninsulares.

Promete ahora Castro demostrar que la novela y el drama modernos se enlazan genéticamente con lo que llama, con frase unamuniana, "el sentimiento trágico de la vida". Donde no hubo sentimiento trágico de la vida —Italia— no hubo tampoco novela ni drama. Suspendamos el juicio hasta leer el estudio que anuncia y las críticas de los historiadores de

la literatura. Ojalá que al redactarlo triunfe en él su claridad de visión sobre su apasionada vehemencia.

Una sugestión deseo hacerle y a cuantos se enfrenten con el tema. Llamo su atención sobre las posibles conexiones genéticas del drama con la rudeza, dureza, acritud y violencia de la existencia humana en la Península y singularmente en Castilla durante el medioevo. Y de la novela, tan enraizada en la desarraigada vida apicarada de los castellanos sobre todo, con la ausencia de burguesía y de espíritu burgués entre nosotros. Hace muchos años que vengo señalando la gravedad de los corolarios de esta falla de nuestra vida pretérita. Entre sus consecuencias sociales he registrado la autenticidad histórica del pícaro español y entre sus consecuencias literarias la novela picaresca, usando estas palabras en su más amplio sentido. Como no cuajó o como no pudo cuajar en Castilla el espíritu burgués frente al espíritu heroico y caballeresco, en un violentísimo claroscuro, sin transiciones ni matices, se irguió lo plebeyo, lo desarraigado, lo bellaco, lo pícaro. Y ese contraste brusco, tremendo, agudísimo, hubo de reflejarse en la vida literaria como se reflejaba en la vida real.

Hace poco he leído que Montolíu coincide ahora con las ideas que he expuesto más de una vez "viva voce". Señala Montolíu la ausencia o la debilidad de la picaresca vital y literaria en la aburguesada Cataluña. Su aguda observación respalda nuestra opinión común. Y contradice el enlace de la sensibilidad de los españoles del Siglo de Oro con la amargura y angustia de los conversos peninsulares. Porque los hubo y en gran número en Cataluña y sin embargo no hallamos en ella huellas claras de los sentimientos que culminaron en la picaresca castellana.

He afirmado antes, y he de probar después, que el pícaro fué el natural resultado de la algebraica ecuación que unió en Castilla —en todas las Castillas: la Vieja, la Nueva y la Novísima— el poder, la riqueza y el servicio. ¿Habría podido nacer el pícaro, que no fué puro ente de ficción, y con él la picaresca, que no creó sus tipos de la nada, en un país distinto del nuestro? ¿En un pueblo que hubiese conocido una vida económica desarrollada? ¿Donde no hubiese existido una distensión total entre los poderosos y las masas desheredadas de la fortuna? ¿Donde el haz y el envés de la vida social no hubiesen ofrecido tan violento contraste como el sur del Pirineo? ¿Donde el espíritu burgués hubiese abierto un paréntesis entre el dinamismo guerrero de los unos y la falta de dimensión heroica de los otros? ¿Habría habido pícaros y picaresca en un pueblo aburguesado o en trance de aburguesamiento?

Es difícil meter en un saco al pícaro y al burgés gentilhombre o al

pícaro y al mercader de Venecia. ¿Nació la picaresca a la vida de las letras porque en la España sin burguesía faltó el paragolpes intermedio de una clase industrial y mercantil de arraigo y de empuje, que pudiera brindar cauces de futuro a las gentes de baja condición? ¿Porque no hubo entre nosotros una conciencia burguesa capaz de ofrecer un ideal de vida diferente del heroico y de su reverso apicarado?

Me parece posible contestar afirmativamente a esta pedrea de preguntas. La España sin burguesía no renunció a la *aurea mediocritas* para despegarse estoicamente de la vida material. No pudo elegir. Hubo de decidirse entre César o nada. Ha dicho Guillermo de Torre que la novela picaresca fué premonitoria de la decadencia española. Yo diría que constituyó la exteriorización literaria de uno de los graves contrastes sociales que provocaron la crisis hispana.

Problema distinto es el de la incrustación en la picaresca del sermoneo moral y de su inundación por el sentimiento trágico de la vida. A la culminación de ambos procesos y a su triunfo en las letras españolas contribuyeron, quizá, dos posturas humanas singulares, enmarcadas en la atmósfera espiritual de su tiempo: la defensiva de Mateo Alemán y la ofensiva de Quevedo.

La presión del nuevo sentido de la vida que el triunfo de la Reforma católica en España había provocado, acentuado durante el largo reinado de Felipe II, tal vez movió a Mateo Alemán a protegerse y a proteger su sospechosa mercancía picaresca con la sombría y rigurosa prédica moral que aplasta el novelesco relato de la apicarada vida de Guzmán de Alfarache. Rara casualidad que no publicara su obra hasta algunos meses después de la muerte del rey del Escorial, cuando contaba ya cincuenta y dos años de edad. La fortuna le había sido esquiva y el destino le había golpeado. No podemos suponerle exultante de euforia y de optimismo. Por su existir a salto de mata y por su hebraísmo racial tenía el tejado de vidrio. ¿Es inverosímil suponer que el sermoneo moral y el sentimiento trágico de la vida con que Mateo Alemán nos abruma deban mucho a una consciente postura defensiva de un hombre amargado y temeroso?

Quevedo no se cubre, ataca. Hijo de un "criado de Su Majestad", señor de la Torre de Juan Abad, amigado con grandes figuras políticas de su época y capaz de pisar firme en la vida cortesana, aunque no pudiera hacerlo a su grado en el suelo de la corte, más que defenderse, acometió. De humor atrabiliario, por nativa condición agudo e implacable crítico y pronto también golpeado por los hados adversos, cuanto más hondo miraba y veía en el mundo en torno, más crecían su exaltación temperamental, su

acritud y su amargura, y más se sentía empujado a ver sombríamente la vida de tejas abajo. La contemplación de las lacras de la sociedad española de su tiempo llega a irritarle. Avanza del sarcasmo al escarnio. Abandona la daga por la maza. Se burla con hiriente saña de todo y de todos. Se burla de los hombres —ninguna dignidad, clase, profesión, oficio... escapó a sus terribles golpes; y del hombre—, del valor, del honor, del ideal caballeresco, de las pías esperanzas... Y una mezcla de indignación y de tristeza, que no logra verter por cauces estoicos, le lleva a veces a mojar la pluma en venenosa tinta y a escribir las que han sido llamadas tétricas agudezas; como le empuja otras a revolver con sombría fruición en lo más sucio y maloliente del vivir humano y a complacerse en ello.

Mas, si no creo aventurado relacionar las singulares herencias temperamentales de Mateo Alemán y de Quevedo y sus dispares pero dramáticas existencias con la culminación del sentido trágico de la vida en la picaresca y aun en las letras españolas, no me parece lícito atribuirles la creación *ex nihilo* de esa inclinación espiritual y literaria de los peninsulares. No cabe negar la vinculación de sus dos posturas, y del doble proceso a cuya culminación contribuyeron, con el rumbo que marcó a la contextura vital española, y con ella a la vida literaria y artística hispana, la dimensión espiritual de la Reforma y del Barroco.

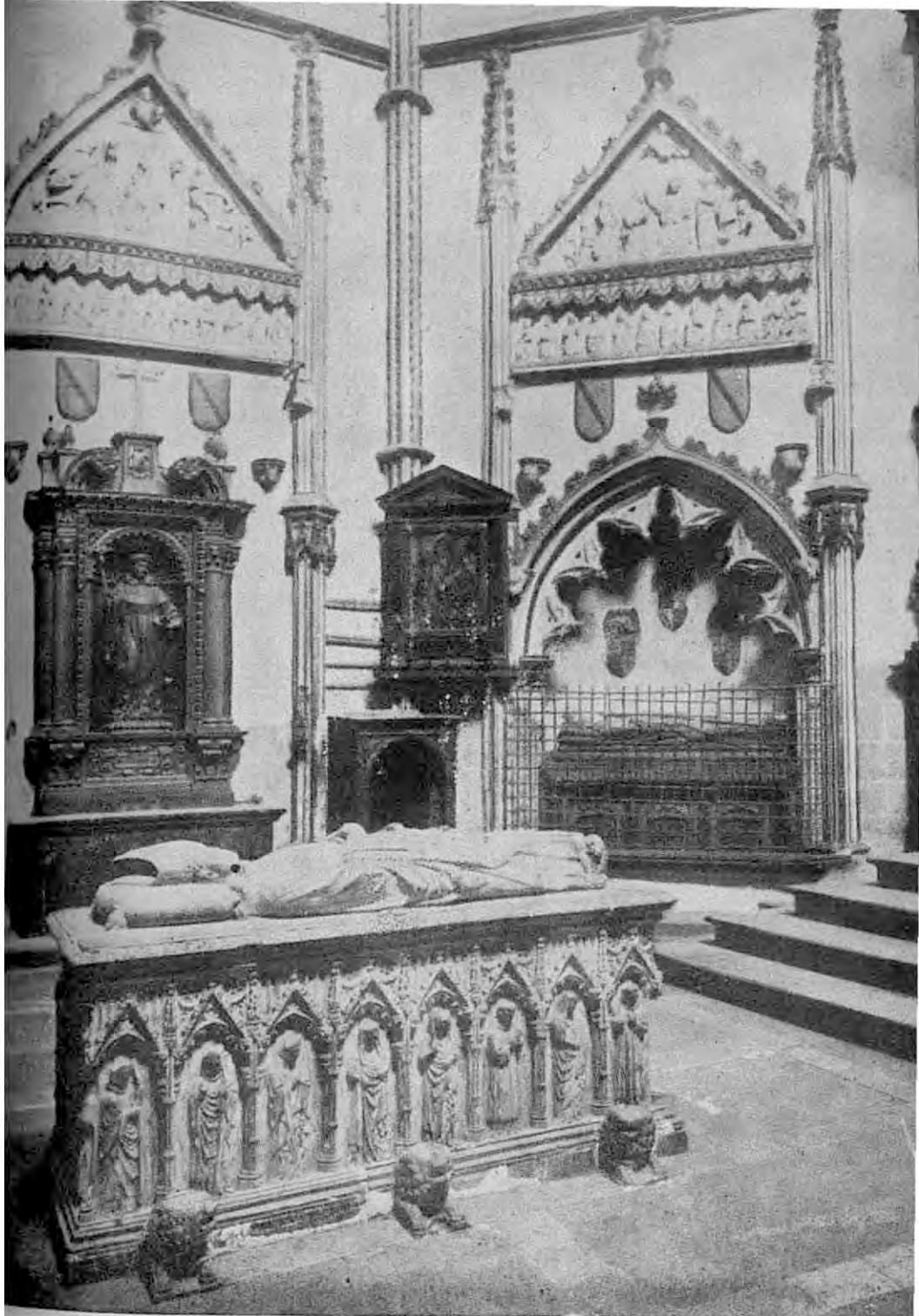
Aunque los judíos no hubieran jamás pisado la Península y aunque hubiesen gozado en ella de la máxima tolerancia y de la libertad máxima, los españoles de la Contrarreforma y del Barroco se habrían sentido torturados por la misma melancolía, por el mismo desprecio hacia la existencia cisceleste, por el mismo extremoso celo frente al problema esencial de la salvación eterna, por la misma inclinación al desengaño, al desdén de la vida en el mundo. El sentimiento trágico de la vida padecido por los hispanos a través de la historia no debe nada a los judíos. Ese sentimiento no coincide con la angustia unamunesca ante su íntima e infecunda batalla por creer en la inmortalidad del alma. Los españoles no vacilaron ni lucharon; creyeron con fe firme. Lo trágico de su sentimiento de la vida estribó en las proyecciones sobre la vida misma de todos y sobre la de cada uno —sobre la vida individual y sobre la vida colectiva— de esa férvida y acendrada fe en la existencia ultraterrena. Su inquietud ante ese perdurable más allá suscitó entre ellos una aguda zozobra frente al torturante problema de la salvación del alma tras la muerte. Del rey abajo los de más aguda sensibilidad religiosa llegaron a sentirse responsables de la condenación de los cristianos todos. Su ansiedad ante los peligros que se alzaban en el caminar cisceleste hacia la vida postrimera y

las miserias del vivir diario, les movieron a mirar el mundo con desdén, a veces nihilista. Ora les hicieron huir desengañados de la vida terrenal, tan llena de asechanzas, injusticias, dolores y pecados. Ora les lanzaron a la áspera crítica de esa tan torpe vida; crítica a veces proyectada en tétricos sarcasmos. Y trazaron duro camino a su destino histórico, al consagrar sus energías espirituales y vitales en extrañas aventuras al margen del humano reptar por las sendas de la tierra.

Ese sentimiento trágico de la vida tuvo proyecciones de mucha mayor trascendencia que las literarias por Castro señaladas. ¿Podrá negarse que entró por mucho como factor dinámico de nuestras empresas americanas y europeas? ¿No llena las vidas de los aventureros, de los capitanes y aun de los grandes caudillos hispanos? La angustiada *meditatio mortis* de Carlos V —otra proyección del sentimiento trágico de la vida— se interfirió a veces desdichadamente en el curso de la historia española. Veo el sentimiento trágico de la vida moviendo los hilos de la política filipina. Extraña paradoja sería suponer al emperador, al duque de Alba y a Felipe II sacudidos por fuerzas espirituales nacidas de la desesperada angustia de los judíos españoles convertidos al cristianismo. A tales absurdos llega el desesperado cabalgar tras la estrella fugaz de una turbadora pero inane teoría.

3. *Del neurótico Abu 'Amir al impetuoso Don Juan*

Don Juan y Don Quijote son las grandes figuras que España ha dado a la literatura universal. Con Hamlet y Fausto constituyen los cuatro grandes —perdón por haberme dejado contagiar de una jerga periodística muy al uso hoy— de la literatura occidental. Se ha meditado, se ha discutido y se ha escrito mucho, muchísimo sobre Don Juan. En la selva de la crítica donjuanesca no se había oído hasta ahora ninguna voz disidente que negase la españolía estricta del Burlador. Ha surgido un heresiarca. Don Juan sería de estirpe arábiga. La afirmación choca con las generalizadas imágenes del amor entre los islamitas y entre los españoles. ¿Nos hallamos ante un error general de perspectiva histórica? ¿Se han engañado cuantos han hecho nacer a Don Juan de la entraña de lo hispano? ¿Debemos renunciar a la vieja tesis? ¿O la disidencia teorética se apoya en un irrefrenable prurito de novedad y en un desorbitado celo de converso a la nueva fe en la prodigiosa acción de lo islámico en la fragua de lo español?



89. — Entre la multitud de prelados hispanos que fueron políticos y capitanes ninguno alcanzó las dimensiones universales que el Cardenal Gil de Albornoz. Arzobispo de Toledo, asistió a la batalla del Salado. Exilado reinando Pedro el Cruel, reconquistó para los Papas los Estados de la Iglesia y los gobernó y organizó. Encarceló al apicarado Arcipreste de Hita. Y fundó, en Bolonia, un colegio para que los españoles se ilustrasen. Descansa en la catedral toledana.

90. — Con estos primeros Trastamaras, el bastardo fratricida de Montiel, Enrique II (1369-1379) y su hijo Juan I (1379-1390), el poder de la realeza castellana cae en el bache más profundo de su historia: Medra fabulosamente la nobleza, fracasa en Aljubarrota la unión con Portugal y se paraliza la Reconquista. Juan I hubo de buscar, como sus abuelos, el apoyo de las Cortes. (De una tabla atribuida a Serra. Colección Román. Zaragoza.)

"Sólo la literatura árabe y luego la española —escribe Castro— han poseído medios 'apercipientes' para convertir en formas de arte la vulgaridad de amar muchas mujeres y hastiarse pronto de ellas. El árabe y el español islamizado percibieron en ese hecho un ejemplo más que corroboraba su convicción de que el mundo, por unos u otros motivos, era un desfile de aspectos pasajeros y engañosos."

"El donjuanismo artístico (los intentos de 'biologizar' a don Juan son una ingenuidad sin trascendencia) entró en la literatura para animar la creencia de que cualquier aspecto de la realidad se desvanece al ir a apoyar sobre él un afán volitivo; es un espejismo."

Para llegar a tal afirmación parte de sus ideas —las he contradicho antes— sobre el hipotético caminar del musulmán por entre un mundo aparencial y huidizo y sobre la hipotética postura del español frente a un mundo evanescente, contra el que se daba de bruces de continuo. Y parte también de otro supuesto improbado: la aparición del donjuanismo en la literatura arábigo-hispana. Lo infundado de sus premisas básicas echa por tierra su seductora tesis.

Me he ocupado de los dos primeros temas al estudiar al Arcipreste. Pero deseo repetir aquí que *El Collar de la Paloma* atestigua de modo rotundo cómo los islamitas andaluces avanzaban por la vida con los ojos bien abiertos al nada oscilante mundo en torno. Son cálida y profundamente humanos los sentimientos que les atribuye Ibn Hazm. Y esos hombres de carne y hueso caminaban por entre una atmósfera lúcida y transparente, sin que se les desvaneciera la realidad al apoyar sobre ella su afán volitivo y cumpliendo sus deseos —sus a las veces torpísimos deseos— con satisfacción tan placentera que no podían juzgar a la vida como un desfile de aspectos engañosos. Y quiero repetir también que sólo para los ascetas y místicos peninsulares fué el mundo un puro engaño. Castro no ha probado que el español se diera "continuamente de bruces con el mundo evanescente que su ineludible historia le había legado" y le va a ser muy difícil demostrarlo de modo ceñido y puntual; si desnuda el tema de retórica y se decide a traer a capítulo un número preciso de testimonios claros, indiscutibles, firmes que puedan ganar la convicción de sus lectores.

Le invito además a registrar pruebas concretas del donjuanismo literario de los islamitas de Al-Ándalus. Es inválido su alegato de *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazm, porque su autor fué un occidental, un español cultural pero no vitalmente arabizado, y porque su obra es un tratado psicológico del amor en el que, sólo al socaire del tema central y como

ejemplo de sus finos análisis, como muchos casos de amores diferentes —incluso junto a frecuentes casos de homosexualidad— se alega el caso histórico de Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir, al que Castro califica de proto-Don Juan. Ni Abu 'Amir fué el primer hombre que en la literatura amó a muchas mujeres, ni fueron los otros hombres que aparecen en *El Collar de la Paloma* los primeros que literariamente padecieron sus pasiones y sus vicios.

"El hastío es una de las cualidades innatas en el hombre — escribe Ibn Hazm. Al que tiene la desdicha de padecerlo le suele acontecer que no tiene ningún amigo sincero ni ninguna verdadera amistad; no puede guardar ningún concierto ni mostrar constancia en la afección, ni conceder mucho tiempo sus favores a un mismo amante; nadie puede fiarse de sus amores, ni de sus odios...

"Nunca vi a nadie de quien esta condición se hubiese apoderado como de Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir (¡Dios lo haya perdonado!). Si alguien me contase ahora parte de lo que yo sé de él, no lo creería.

"Las gentes de este carácter son las criaturas más prontas en enamorarse, pero las de menor fijeza en sus afectos y en sus aversiones, pues, viceversa, su apartamiento del amor es tanto como su celeridad en concebirlo. Nunca te ocupes de un inconstante ni ocupes con él tu ánimo, ni concibas esperanza en su lealtad..."

"Ese Abu 'Amir, de quien venimos hablando, en cuanto veía una esclava, no podía contener su impaciencia y se sentía acometido por un desasosiego y una tristeza tales, que estaban a punto de acabar con él, hasta que la poseía, aunque para lograrlo se interpusieran setos de espinoso tragacanto; pero, en cuanto estaba cierto de que era suya, el amor se tornaba esquivez y la pasión desvío; la desazón que le llevaba a ella en desazón por apartarse de ella; la tendencia por llegar a ella en tendencia por desprenderse de ella y acababa vendiéndola por el precio más vil. Tal era su costumbre y en cosas como las mencionadas malgastó enormes sumas de decenas de miles de dinares. A pesar de ello era (¡Dios le haya perdonado!) hombre letrado, avisado, agudo, hábil, dulce, ardiente, dotado de gran distinción, alto linaje y vasto poder.

"La hermosura de su rostro y la perfección de su figura desafiaban toda ponderación, pues la imaginación era incapaz de dar la más pequeña idea de ellas y nadie alcanzaría a describirlas. Sólo por verlo las calles se despoblaban de transeúntes, pues todos se encaminaban adrede a cruzar frente a la puerta de su casa...

"Por su amor murieron varias esclavas que tenían puestos en él sus pensamientos y habían sido criadas para él, pues habiéndolas defraudado en sus esperanzas fueron presa de la extenuación y la soledad acabó con ellas. Yo conocí a una llamada 'Afra y me acuerdo que no podía ocultar su amor, dondequiera que se hallaba, y que jamás se enjugaban sus lágrimas.

"Él mismo (¡Dios lo haya perdonado!) me decía hablando de sí, que sentía tedio de su propio nombre, para no hablar de otras cosas. De amigo cambió muchas veces en su vida, a pesar de que no fué larga. Cambiaba asimismo y a menudo de atuendo como un camaleón: unas veces vestía ropas de rey; otras, iba ataviado como un bandolero:

"Sobre este asunto he dicho:
No esperes nada del inconstante
Con el inconstante no se puede contar
Deja el amor del inconstante
Es un préstamo que hay que devolver."

Si hubieran acertado quienes vieron en ese Abu 'Amir Muhammad Ibn 'Amir a Almanzor, que así se llamaba en verdad, cabría preguntar ¿qué podría unir a Don Juan con ese hombre de estado cordobés? En Don Juan primaba el amor sobre todo deber y sobre cualquier otra pasión, en Almanzor triunfaba el desenfrenado anhelo de mando y a él consagró su existencia. La mujer llenaba la vida de Don Juan, la mujer era un accidente en la de Ibn Abi 'Amir. Don Juan se aburría cuando no amaba; el dictador de Al-Ándalus gozaba de sus esclavas en los fugaces intervalos de su formidable actividad.

Pero el inconstante y veleidoso aristócrata a quien alude Ibn Hazm no pudo ser Almanzor, pues a su muerte, en 1002, tenía ocho años el autor de *El Collar de la Paloma* y no pudo, por tanto, recibir confidencias del valeroso y afortunado capitán. No lo fué tampoco un hijo del hijo y sucesor de Almanzor en el gobierno de Al-Ándalus, como quieren Lévi-Provençal y García Gómez; lo he demostrado al dar noticia de la traducción castellana del libro de Ibn Hazm. Hubo de ser otro miembro de la poderosa familia amirí; pero quienquiera que fuera no puede ser vinculado genéticamente con el Burlador, es decir, con el auténtico Don Juan.

No soy tan osado como para intentar un nuevo análisis psicológico de Don Juan, sobre el que tantos han disparado toda la artillería de su inteligencia o de su fantasía. Pero me atrevo a preguntar si cabe tener al Burlador como un displicente caballero, enfermo de hastío, dulce, triste, tan cargado de tedio que llegaba a sentirlo de su nombre, voluble hasta no poder conservar mucho tiempo un mismo amigo y hasta no

poder guardar ningún concierto, y tan inquieto y tan desazonado que tuviese precisión de cambiar de atuendo con frecuencia para vestir ora de rey ora de bandolero. Don Juan, que es ímpetu, si es algo, no puede parangonarse con ese dulce y veleidoso neurótico, enfermo de la voluntad que fué el hermoso amigo de Ibn Hazm.

Acudían las gentes a admirar su hermosura —no sabemos si muy masculina o un poco feminoide—; Don Juan suscitaba admiración —mezclada de temor— por sus hazañas. Su irresistible seducción, doblada de astucias y de engaños, permitía a Don Juan ganar el corazón de las mujeres y gozarlas; Abu 'Amir renovaba su harén por obra de su poder y de su plata. Don Juan jugaba su vida al azar en cada una de sus aventuras; el gran señor amirí compraba y vendía mujeres sin arriesgar un pelo del cabello. Don Juan enfrentaba con ímpetu parejo desde la pescadora a la princesa; el amigo de Ibn Hazm se movía entre esclavas, algunas criadas para él. Don Juan no abandonaba por tedio o por hastío a la mujer gozada, su ímpetu vital, la precisión de esquivar rencores o venganzas o la inquietud aventurera de su vida le forzaban a buscar nuevos amores; Abu 'Amir llevaba una existencia sedentaria, no podía sentirse amenazado pues no burlaba, adquiría mujeres, y en cuanto estaba cierto de que era suya la esclava apetecida —Ibn Hazm no dice siquiera que después de gozarla— cambiaba en desvío su deseo. Don Juan no llegaba a enamorarse, satisfacía su apetito sensual y sus triunfos exaltaban su orgullo; Abu 'Amir se dejaba vencer por el amor y ganar por la tristeza, si no lograba pronto adquirir la esclava que había conseguido seducirle. Don Juan conquistaba, era Abu 'Amir el conquistado.

¿Qué puede unir al Burlador, que lucha y vence en la libertad azarosa del combate amoroso —Castro olvida esa condición esencial del donjuanismo a las claras contrapuesta al sultanismo— con el aristócrata hispano-musulmán que se encapricha por una bella esclava, la adquiere a precio de oro, la enclaustra en su serrallo y la enajena cuando le desplace? ¿Qué puede unir, insisto, al conquistador Don Juan por quien suspiran las mujeres que su audacia y su labia ha logrado seducir, con el conquistado Abu 'Amir, por cuya belleza física lloran sus vencedoras cuando su aguda neurosis le obliga a huir de ellas?

El haber amado a muchas mujeres —la belleza de Abu 'Amir y una frase sibilina de Ibn Hazm sobre las confidencias de su amigo permiten dudar de su propia masculinidad— no fuerza a ver en el pariente de Almanzor a un auténtico proto-Don Juan. ¿No había mucho de femenino en sus caprichosas veleidades? Cabría ver precursores de Don Juan con

más razón que en Abu 'Amir en la mayor parte de los soberanos y grandes señores musulmanes españoles, si cupiera confundir el sultanismo y el donjuanismo y si la concepción y la práctica del amor en el Islam no fueran poco compatibles con el auténtico vivir del Burlador, cuyo nombre bastaría para negar la vinculación ideada por el autor de *España en su historia.*

De Abu 'Amir y de todos los Abu 'Amir andaluces —nada provoca más el hastío y el gusto por el cambio de manjares que su gran abundancia y lo fácil de su gozo— puede sí derivar el sultanismo, con abundante tradición vital e histórica en España y fuera de España, tradición que culmina en Don Pedro el Cruel y en los Luises de Francia. El sultanismo, que hace desfilar por el tálamo regio muchas mujeres diferentes, no seducidas por los reyes por artes donjuanescas sino, como en las cortes islamitas, ganadas para ellos por su poder o por su dinero.

El sultanismo naturalmente no fué sólo gustado por los reyes, lo fué también por los grandes señores. Puede alegarse el caso de don Gutierre de Sotomayor, Maestre de Alcántara (1400-1453). Por su biografía —de Muñoz de San Pedro— conocemos su colosal riqueza y lo bien poblado de su harén. Un harén disperso por diversas poblaciones, incluídas, o no, en el señorío de su Maestrazgo. Cuarenta de sus amantes le dieron descendencia. En Villanueva de la Serena había cinco muchachas "protegidas" por el Maestre; en Zalamea, cuatro; en Alcántara, tres; en Campanario, Brozas y Puebla de Alcocer, dos en cada pueblo; en Valencia de Alcántara, Castuera, Belalcázar, Cabeza de Buey, Coria y Cáceres, una en cada localidad. Ni este magnífico freire —don Gutierre de Sotomayor había hecho voto de castidad— ni cuantos señores españoles practicaron, como él, el sultanismo polígámico, nada tienen que ver, sin embargo, con el hispano donjuanismo.

Habrá habido, hay y habrá engaños de amor en las sociedades musulmanas, no seré yo quien se atreva a negarlo; Ibn Hazm descubre algunos de la Córdoba califal, y hasta traza el tipo burlesco del marido complaciente que no ha dejado eco sin embargo en la historia literaria hispana. Pero me permito sospechar que esos engaños habrán sido y serán tanto más numerosos cuanto mayor carga de occidentalidad haya sacudido y sacuda a cada pueblo islámico y cuanto mayores hayan sido las dificultades que dentro de ellos padezca cada grupo social para satisfacer el innato ímpetu pasional de los humanos. Por ello, a la inversa que en la España cristiana, los donjuanes islamitas —cuidado con confundir el rapto o el adulterio pasional con el donjuanismo— habrán surgido en la España

muslim con menos frecuencia entre príncipes y magnates, de harenes bien poblados y siempre renovables, que entre quienes debían acudir a la seducción y a la burla para compensar su impecuniosidad o para alcanzar la que era ya en tiempos de Ibn Hazm la más sabrosa de las frutas, la prohibida.

Y claro está que si los burladores auténticos no pudieron ser demasiado numerosos entre los aristócratas muslimes, tampoco pudieron serlo en la literatura hispano-islámica. Porque junto al problema del donjuanismo social está el del donjuanismo literario, y si no es lícito ver en Abu 'Amir a un precursor histórico de los auténticos donjuanes hispanos, tampoco lo es enlazar, con el Don Juan poético de Tirso, esa noticia ejemplarizadora que alega Ibn Hazm en prueba de sus reflexiones sobre el hastío y el tedio en el amor; uno más en la larga serie de relatos recogidos en *El Collar de la Paloma* para apostillar, con testimonios históricos seguros, las diversas manifestaciones de la teorética amorosa de la Córdoba califal sobre la que Ibn Hazm discurría. Y yo no conozco ninguna otra página de la literatura hispano-musulmana que pueda servir para comprobar la realidad del donjuanismo poético islámico del que pudo nacer el donjuanismo literario español.

Abu 'Amir y Don Juan separados por seis siglos, sin parangón humano ni enlace histórico posibles, sólo pueden ser aproximados por el biólogo que halle en ambos una misma necesidad de cambiar de mujer, por la misma debilidad o la misma exuberancia de su potencia sexual. Sólo pueden ser acercados, como cuantos hombres han gozado o sufrido iguales ímpetus pasionales o iguales flaquezas.

Y si del aristócrata homónimo y pariente del gran caudillo y gran hombre de estado que fué Almanzor no pudo nacer el gran amador que fué Don Juan, menos puede enraizar en la tradición hispano-musulmana el libertino sacrílego y desafiante de la divinidad que la leyenda española hace de él. Castro escribe: "La entraña misma de *El Burlador* es incomprensible sin tener presente una estructura de vida en la cual los 'aspectos' de lo humano se enfrentan con los divinos." Suscribo sus palabras en cuanto, pese a su propósito, registran la realidad de una contradicción y de un alzarse del hombre contra la Providencia, imposible en el Islam y sólo concebible bajo la cúpula de una creencia basada en el libre albedrío.

En *El Collar de la Paloma* refiere Ibn Hazm que un cordobés amigo suyo, 'Ubaya Allah ibn Yahya, conocido por Ibn al-Chaziri, que había sucumbido a una pasión nefanda y que para satisfacerla había consentido en exponer a todos los riesgos a las mujeres de su harén, acudía a

la Mezquita Aljama a pedir a Alá que retirara de él su protección, naturalmente a fin de conseguir el logro de sus pecaminosos apetitos. ¿Se concibe a ningún enamorado hispano-cristiano acudiendo reverente a solicitar de la Divinidad que le deje de su mano para dar rienda suelta a su pasión? Ningún español torturado por el deseo se ha cuidado jamás de procurar el consentimiento del Altísimo para satisfacerlo; ha procurado gozar de la mujer apetecida por cualquier camino, aun enfrentando la cólera celeste. Usando y abusando de la libertad que el mismo Dios le ha concedido y confiado en el futuro y postrimer perdón de un Dios, como padre, generoso para con sus hijos terrenales.

El Burlador sólo pudo nacer entre occidentales monógamos y de mujeres libres. No se tiene en pie la afirmación de que el donjuanismo castellano surgió en torno a la seducción de esclavas por gentes de alta condición —nunca por lo que hubiera tenido de seducción podría vincularse con el renovar de su harén por Abu 'Amir— pues no eran "esclavillas" sino archilibres las vaqueras del Arcipreste o del marqués de Santillana, y libres y aun de alta jerarquía social las otras mujeres seducidas en la realidad y en la literatura de Castilla. Castro olvida además todo el problema del honor en tierras castellanas medievales.

Y Don Juan sólo pudo nacer entre creyentes en la concesión por Dios al hombre de la libertad y de la responsabilidad de su conducta. Y entre iberos, siempre en trágico juego con la muerte.

Por todo ello el Don Juan literario no pudo surgir en la antigüedad, ni dentro del Islam, ni fuera de España. Me parece Don Juan un caso más de desborde energético del *homo hispanus*, que pudo saltar de la vida a la literatura por obra de la magia realista creacional de los españoles a través de la historia.

4. Paso firme por entre un mundo no huidizo

Al iniciar mi estudio sobre el Arcipreste dije que me sentía forzado a emprenderlo porque no se me ocultaba que hasta él llegaban las raíces de los módulos literarios de grandes figuras de las letras hispanas y en general de grandes corrientes de la literatura castellana. Hace muchos años entrevió ya esa vinculación Menéndez y Pelayo. No ha sido Castro el primero en insistir sobre ella; mas con su habitual profundidad de pensamiento y belleza de estilo la ha transformado, adobado, desenvuelto magnificado y la ha convertido a la postre en faro luminoso del proceso

histórico de la literatura castellana. Arrastrado por su desfiguración de la persona y de la obra del Arcipreste, ha ido, a lo que creo, demasiado lejos y ha desfigurado también, a lo que temo, las proyecciones históricas del sistema de creación artística de Juan Ruiz. Que él reflejara ya la contextura temperamental de los grandes escritores y artistas españoles parece seguro; no lo es que éstos siguieran las falsas rutas por donde Castro ha hecho caminar al Arcipreste.

"Con media vida se cree —escribe— en la validez y sustancialidad del mundo y con la otra media lo volvemos en humo. El *realismo existencial* no va acompañado de *realismo intelectual*, porque las cosas estarán en Dios y en mi vida, mas no serán puros objetos para la mente. Se navega en el mar de las cosas en el cual todo flota... Importa el cuerpo con sus bellezas y sus pestilencias... las piedras, las flores, los guisos, la exégesis teológica, la ciencia en cuanto sirve para la conducta... Lo puramente teórico apenas importa."

No necesito demostrar la deformación hiperbólica de esta caracterización de los españoles. Ese fantástico volver en humo por nosotros la validez y la sustantividad del mundo es una bella frase retórica que como humo se pierde en el azul, desasida de toda realidad histórica; una frase que no se aviene bien con ese navegar por un mar de cosas en que todo flota a nuestro alrededor. Castro ha vinculado tal idea con la afirmación de un escritor islamita del siglo XI ¡de las vecindades de la India!, Al Huchwiri, de que era necesario aprender astronomía, medicina y ciencias en general en cuanto importaban para la vida religiosa.

He señalado ya que los pensamientos de Al-Huchwiri carecen de valor para juzgar de las ideas de los musulmanes españoles, al mismo tiempo que he discutido la unidad de la contextura espiritual y vital de los pueblos del Islam. Por dos veces he preguntado a Castro si podría suscribir el juicio de quien se atreviera a definir lo hispano-cristiano basándose en palabras de pensadores fieles a Cristo pero alejados, por su postura espiritual, disidente o novedosa, de las ideas generalizadas entre los peninsulares.

Será difícil demostrar que los españoles se cuidaron de aprender las ciencias para obrar rectamente frente a la Divinidad. A los hispanos les importaron el hombre y la naturaleza y la ciencia y el arte en cuanto podían ayudarles de una u otra manera —servicio o gozo— para la exaltación vital de su existencia en la integralidad de su vivir terreno; en cuanto podían procurarles el señorío del mundo, de los otros hombres y a la postre de sí mismos. Para sus relaciones con la Providencia no necesitaba el español ningún aprendizaje teorético; su enfrentamiento con Dios oscilaba de la filiación al vasallaje, de la devoción, esperanzada en la paternal bondad divina, a la altanera y contractual relación vasallática, cuya idea central podría formularse así: sirvo, luego me debes protección. Y ninguna de las dos tiene raíces islamitas ni emerge del mar ondulante de las cosas.

Fué la del español la postura psíquica del hombre entero que llegó a ser. Dios y el hombre, he ahí todo su horizonte vital. Dios padre y señor de tejas arriba, allá muy lejos —"tan largo me lo fiais"— tras el decisivo juicio postrimero, con plazo para el arrepentimiento final, pues las muertes "subitáneas" eran juzgadas como merecidos castigos celestiales — el cronista de don Álvaro de Luna supone que murieron repentinamente algunos de los criados del Maestre por haberle sido desleales. Dios, padre y señor, y el hombre sacudido por un ímpetu insatisfecho de vida, que en la vida misma centraba todas las apetencias del ser y desde la vida las proyectaba al mundo en torno. Castro escribe: "Lo que roza la existencia —en la vigilia, en el sueño o en la fantasía— brinca sin más requisitos al plano de la existencia literaria." Pero brinca no para marcar caminos a la conducta, en la búsqueda, a estilo islámico, de la Divinidad. Ésta, para el español, esperaba paciente, a un tiempo paternal y patronal, a que los años pusieran sordina a los desvaríos y torpezas del *homo hispanus*, que entre tanto vertía en la vida, a las veces enfrentando o desafiando al Altísimo, lo que Castro ha llamado el integralismo de su persona. Brinca por los desbordes vitales de la propia humanidad del español que atrae a sí cuanto se aproxima a su existencia. Navega el español sobre el mar de las cosas y los hombres pero no se deja sumergir en él, ni flota sobre él a la deriva; le señorea vitalmente y le explota para sí y por sí; en contraste con el enfrentamiento de ese mismo océano por el mahometano oriental que diluye y ahoga en sus aguas su personalidad.

Como no creo —y he justificado mi incredulidad— en los cambiantes sentidos del "Buen Amor", ni en los deslizamientos, corrimientos, reversibilidades, alternancias de Juan Ruiz, ni en su caminar por entre un mundo oscilante, huidizo y aparencial —no está probada ninguna de estas afirmaciones—, me resisto a creer que Cervantes, y con él los escritores, artistas y pensadores españoles, hayan empleado esos supuestos módulos de creación del Arcipreste de Hita.

Castro pretende que Cervantes vertió también la experiencia del propio existir dentro de un mundo oscilante. Apoya tal afirmación en el texto del Quijote: "Andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan... y así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le pa-

recerá otra cosa." Y renunciando a enraizar tal oscilación en el pensamiento del Renacimiento, como antaño —Castro es sobradamente leal consigo mismo para confesar sus cambios de opinión—, lo vincula hoy con la interna continuidad de la existencia hispánica y con los años vividos por Cervantes en tierras de moros.

No sé qué juzgarán los eruditos lectores de *España en su historia*, yo no puedo seguir a su autor en ese fijar de los orígenes de clave alguna decisiva de la creación artística de Cervantes, en su cautiverio de Argel, durante el cual fueron nulos sus contactos con la espiritualidad islámica. Y también me niego a admitir que las referencias de don Quijote a los encantadores, que mudaban la apariencia de las cosas ante su mente enferma, puedan probar la fe de Cervantes en lo engañoso, inseguro, oscilante y huidizo del mundo en torno a él y a las criaturas de su ingenio. ¿Puede en verdad creerse en esa creencia de Cervantes, porque hiciera a Don Quijote tomar a ventas por castillos, a mozas del partido por honestas doncellas, al socarrón ventero por un "castellano" de quien podía recibir caballería, al silbato del castrador de puercos por trompa de regalada música, al abadejo por trucha, a mercaderes por caballeros, a su vecino Pedro Alonso por el marqués de Mantua, a frailes benitos por gente endiablada y descomunal, a los molinos de viento por gigantes, a los rebaños por ejércitos, a Maritornes por una dueña castellana, a los pellejos de vino por malandrines y follones encantadores, y así siempre, en un continuo juego literario, en el cual emplea la locura quijotesca como permanente apoyatura de su creación poética?

¿Cómo avenir el supuesto caminar del español por entre un paisaje huidizo y aparencial, por entre símbolos y sombras, convirtiendo en humo la validez y sustancialidad del mundo, con el innegable y nunca contradicho realismo integral de los hispanos? ¿Cómo avenirlo con la obsesión de sentido común, con el acérrimo apego al inmutable y firmísimo hoy, con el continuo rechazar sanchopancesco de toda fantasmal e imaginativa interpretación de la circundante y transparente realidad, por los castellanos sobre todo? Media gran diferencia entre ese supuesto navegar de los mortales por medio de un mar revuelto y oscilante, en el cual, ante los ojos indiferentes y pasivos de los hombres, flotan las cosas, cambiantes y aparenciales, sin realidad fija y precisa, y el captar de imágenes distintas del mundo por los españoles, según su propia personalidad, sin que les sea dable despersonalizarse, despojarse de sus circunstancias, desprenderse de su vitalidad, usar de un yo aséptico y racional. Más que de diferencia podríamos hablar de contradicción al enfrentar las dos posturas. Una

implica una actitud pasiva, otra un desborde energético. Ni una ni otra es la postura psíquica del occidental puro. Éste abstrajo, universalizó, racionalizó su yo y pudo crear el pensamiento, la ciencia y las letras modernas. Castro ha escrito muy agudas palabras sobre las últimas y dramáticas consecuencias de esa abstracción y racionalización. Las suscribo. Vivimos de la tragedia de ese hombre, tornillo de una máquina, testigo a la postre de su propia vida, regida desde fuera de sí mismo y que ha desembocado en una nueva magia, "nefasta para la dignidad angélica y creadora del hombre".

Mas las otras dos posturas psíquicas del hombre frente al mundo, la pasiva y la activa, también se enfrentan entre sí y a la postre riman con la sumisión a la voluntad de Alá del musulmán y con el "yo hago lo que me da la gana" del español auténtico. Son dos polos opuestos de la posible actitud del hombre ante la realidad. Se aviene a las claras la segunda con el caminar del español hendiendo el mundo en torno. Cabe explicar la primera por una concepción distinta, mas intensa y férvida, de la sumisión del hombre a la acción decisiva de la Divinidad; como resultado de la integral saturación de la vida por un simplista y multioperante sentimiento religioso, sin necesidad de suponer al islamita navegando entre símbolos y sombras.

No sé si el musulmán de Oriente avanzó por entre un mundo oscilante, huidizo, evanescente y aparencial, en que sólo Él, Dios, era la última y la única realidad. Escribo un sí dubitativo porque no me atrevo a dogmatizar sobre la contextura vital del Islam oriental, como he declarado antes muchas veces. Pero tengo por seguro que ese no fué el caso por lo que hace a los islamitas españoles. Y he justificado antes mi fe en esa singularidad —¿fué en verdad singularidad?— de Al-Ándalus. Porque el pensamiento teológico y filosófico de los musulmanes de Oriente no concordaba siempre exactamente con el hispano-islámico; porque las ideas de Ibn Hazm —de un Ibn Hazm juvenil y todavía anclado en el puerto de las doctrinas generales del Islam español— no coincidían con las que se atribuyen al Islam oriental, y porque *El Collar de la Paloma*, el libro que mejor permite conocer a los muslimes andaluces, contradice de modo rotundo su supuesto caminar entre sombras veladas y que sintieran su vida como un fluir y deslizarse entre un mundo aparencial. Los cordobeses aparecen en "El Collar" con los ojos bien abiertos a la realidad en torno y sin preocuparse demasiado de llegar a la última realidad del Eterno; sacudidos por sentimientos cálidos y profundamente humanos; sin que velos, sombras, símbolos o apariencias oscurecieran la atmósfera lúcida y transparente en que se movían.

Mas aunque yo errara al juzgar de la contextura anímica de los musulmanes de Al-Ándalus —no va a ser fácil demostrar mi hipotético error, y espero, lanza en ristre, a quien a ello se decida— y el hispano-islamita hubiera caminado por entre un mundo oscilante, huidizo, evanescente, me parece seguro que el español caminó con paso firme y seguro por entre un mundo de realidades fijas, y nada aparenciales, que no vacilaban ante él como dibujos animados ni como un calidoscopio deslumbrante. Como Manrique los españoles pensaban:

Este mundo es el camino
Para otro que es morada
Sin pesar.

Con Fray Luis de León podían exclamar, refiriéndose a la mansión celeste:

¿Es más que un breve punto
El bajo y torpe suelo, comparado
A aqueste gran transunto
Do vive mejorado
Lo que es, lo que será, lo que ha pasado?

La vida siguió siendo para ellos, como para el autor de las "Coplas", rocío de los prados y verdura de las eras y reflejaban tal pensamiento con frecuencia. En la "Epístola moral a Fabio" se lee, por ejemplo:

¿Qué es nuestra vida más que un breve día
Do apenas sale el sol cuando se pierde
En las tinieblas de la noche fría?

Preguntábanse con Argensola: "¿Es la tierra el centro de las almas?" Y con Lope de Vega respondían:

Un hombre que todo es alma
Está cautivo en su cuerpo.

Podían saludar el nacimiento de sus hijos con las palabras dirigidas por Rioja a la rosa pura y encendida:

¿Cómo naces tan llena de alegría
Si sabes que la edad que te da el cielo
Es apenas un breve y veloz vuelo?

No ignoraban la caducidad de todo lo humano. Con Rodrigo Caro lloraban la ruina de las viejas ciudades cuyos muros a su gran pesadumbre se rindieron; y cuando ironizaban sobre el tema, decían con Lope:

No puede durar el mundo
Porque dicen, y lo creo,
Que suena a vidrio quebrado
Y que ha de romperse presto.

Sabían con Manrique que la muerte venía callando. Por ello el anónimo poeta sevillano aconsejaba a Fabio:

Iguala con la vida el pensamiento
Y no le pasarás de hoy a mañana
Ni quizá de un momento a otro momento.

Y con él se amonestaban así a sí mismos:

¡Ob, si acabase, viendo como muero,
De aprender a morir antes que llegue
Aquel forzado término postrero;

Antes que aquesta mies inútil siegue
De la severa muerte dura mano
Y a la común materia se la entregue!

Pero vivían como si la muerte no fuera a llegar a cualquier hora "en la tonante máquina preñada de fuego y de rumor", o silenciosa y "callada... como en la saeta". Era vana su convicción sobre la fugacidad de lo terreno y eran vanos los consejos de los moralistas.

La codicia en las manos de la muerte
Se arroja al mar, la ira a las espadas
Y la ambición se ríe de la muerte.

decía el anónimo autor de la "Epístola a Fabio". Y transidos de amor a Dios podían acusarse ante Jesús como Lope de Vega:

¡Cuántas veces el ángel me decía:
Alma asómate ahora a la ventana;
Verás con cuánto amor llamar porfía!
Y ¡cuántas, hermosura soberana,
Mañana le abriremos, respondía
Para lo mismo responder mañana!

Sabían:

Que querer hombre vivir
Cuando Dios quiere que muera
Es locura.

Pero no temían al morir. A las veces exclamaban con fray Luis de

León: "¡Oh muerte que das vida!" Y hasta morían porque no morían, como Teresa de Jesús y de Ávila.

Pensaban con Manrique que habían de tener gran tino para andar sus humanales jornadas sin errar. Pero mientras duraba su breve y áspero destierro de tejas abajo y caminaban sin descanso en busca de la añorada patria celestial del hombre, en su marcha a través de las fugaces sendas de sus vidas terrenales, no avanzaban rodeados de sombras y apariencias, por entre un mundo vacilante y huidizo y en un sueño inhibitorio y fantasmal. Avanzaban a la luz meridiana de su fe, por el camino real de su deseo, prendidos los ojos de los deleitosos atractivos del paisaje vital que atravesaban y tensa la ambición hacia cuanto podía servir para afirmar su señorío sobre sí mismos y sobre los demás.

"Yo sé quién soy", dijo Don Quijote a su vecino Pedro Alonso, cuando molido a palos le volvió a su aldea montado en su jumento. Todos los españoles sabían quiénes eran y lo que querían. Las mismas palabras pronunciadas por Alonso Quijano habrían podido salir de labios del Gran Capitán o de Cisneros, de Hernán Cortés o de Francisco Pizarro, del duque de Alba o de Antonio Pérez, del conde de Gondomar o del conde-duque de Olivares, de Cervantes o de Lope, de Zurbarán o de Velázquez, de Alonso Cano o de Gregorio Hernández, e incluso de místicos como Teresa de Ávila o Juan de Fontiveros.

Sí, todos caminaban con paso firme por las sendas luminosas del mundo. Dios estaba con ellos; la ruta era clara, como Él la había hecho. No vacilaban ante los problemas del hombre y de la vida. El cristianismo les daba solución a todas las preguntas metafísicas que pudieran formularse. Se interesaban por los debates que la Iglesia mantenía acerca de cuestiones que estimaba discutibles, pero aceptaban luego, sin dudas ni inquietudes, las doctrinas que la misma Iglesia les brindaba sobre ellas. Don Quijote, sutil razonador ante las más varias y complejas cuestiones que pueden cruzarse en el camino de la vida, ¿vaciló jamás, planteóse nunca, enfrentó en ocasión alguna, en tono turbado por la duda, el tema esencial del destino del hombre? ¿Le impidió su sencilla, clara, pura y firme fe cumplir sus terrenales fines? ¿Le detuvo en la integral realización de su esencial quehacer vital?

Creían en Dios y en el diablo con fe viva y en la intervención continua, permanente, inevitable de los dos, en la vida prosaica de todas las horas. Creían que podían ser sorprendidos y perturbados, en su humanal peregrinar, por frecuentes milagros y prodigios, obra del Altísimo o del mismo Satán, a quien Dios permitía interferirse en la existencia cotidiana

de los hombres. Pero ni esa alucinante intervención de las potencias celestiales o infernales les hacía vivir temerosos u oscilantes. Contaban con ella, la tenían como una parcela más de la viva realidad en que se hallaban sumergidos y seguían adelante su camino, sabiendo quienes eran y lo que querían. Por saberlo y por quererlo, si no enfrentaban la voluntad de Dios, trataban a lo menos de vencerla con ruegos, halagos, promesas, servicios, sacrificios, y llegaban a irritarse cuando no lograban sus deseos. Por ello perduró y proliferó en España la blasfemia, mientras fuera de ella declinaba al ritmo lento en que también declinaba la fe. Porque la blasfemia implicaba el irritado gesto de quienes, en su firme caminar por la vida, tropezaban con las decisiones inexorables del Todopoderoso y se alzaban impotentes contra ellas. La blasfemia que venía a cerrar el doble círculo de la creencia en Dios de tejas arriba y del amor a la vida de tejas abajo.

Sólo los ascetas y los místicos se dolían del puro engaño de la vida en torno, y a la espera del vuelo postrimero a la mansión celeste, alentaban cada hora la esperanza de que el Altísimo descorriera una punta del velo de su gloria y les permitiera entrever alguna vez —aquí abajo y durante su vida terrenal— un anticipo de sus futuros goces divinales. Pero hasta los místicos y ascetas que lograban esos favores o caricias deleitosas del Todopoderoso vivían con los pies muy afirmados en la tierra, muy prisioneros de sus circunstancias humanales, muy activos y dinámicos, en batalla con la vida mundanal y a las veces derrochando sales de ingenio o sorteando con garbo las acometidas de los otros españoles ni místicos ni ascetas. Y pienso al escribir estas palabras en mi paisana Teresa de Jesús.

No sé quién inventó, ni cuándo se acuñó el refrán: "A Dios rogando y con el mazo dando." Me parece definir el caminar del español por este mundo de tejas abajo. Allá, en lo alto, tras el azul, estaba Dios, Padre y Señor. Hacia Él elevaba a diario sus ojos suplicantes y su corazón cargado de ambición. En continua oración más orgullosa que sumisa. Más que "hágase tu voluntad" sus labios musitaban un blasfemo "fiat voluntas mea". "Señor, quiere lo que yo quiero" decían a la postre. Y hasta pensaban que así debía ser; que Dios debía hacer su voluntad, porque ellos eran, eso sí, la espada de Dios sobre la tierra: martillo de infieles, de paganos, de herejes y hasta de pecadores. Porque ellos trabajaban, luchaban, sufrían y morían para que todos creyeran como ellos y por obra y mérito de ellos; de ellos que así podrían pasar ante el Altísimo una subida cuenta de servicios y reclamar de Él una crecida sarta de mercedes.

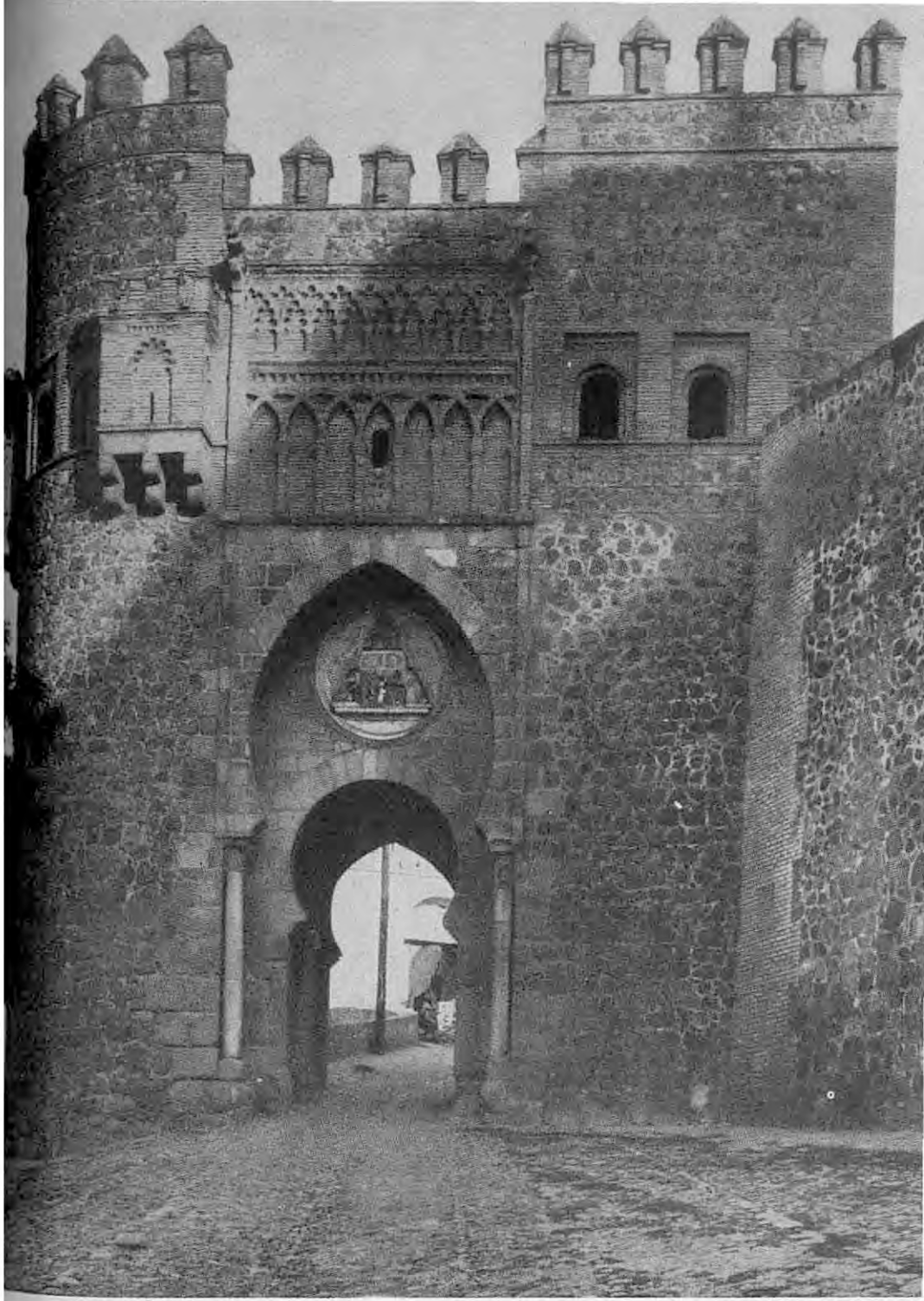
Sólo los ascetas y los místicos peninsulares se dolían de el puro engaño de la vida en torno; el español medio marchaba por un mundo de realidades que él captaba y reproducía con nitidez pero que no podía pensar objetivamente por un exceso de personalidad.

Ese exceso de personalidad, ese desborde irrefrenable de todo su ser sobre el mundo en torno se tradujo: En la multiplicidad de *pareceres* de los españoles, y aun de cada español en diferentes instantes de su proceso existencial, al enfrentar las realidades circumpersonales —humanas o no— que ante su vista se ofrecían, sin poder quebrar ni frenar ante ellas las proyecciones volitivas de su ímpetu vital. En la presencia del Arcipreste en el "Buen Amor" y en el reflejarse de los pensadores, artistas y escritores españoles en sus obras. En el temprano despegarse, por los personajes literarios hispanos, del plano de las ficciones poéticas para adquirir una auténtica existencia.

Toda obra maestra del arte o de las letras brinda aspectos o pareceres diferentes a sus críticos y aun a sus lectores, porque su autor ha sido naturalmente una poderosa personalidad que se ha proyectado en su creación literaria o artística. Eso ocurre no sólo con las grandes obras literarias o artísticas hispanas, sino con las medianas y las chicas, como podríamos decir con palabras de Manrique; por ese caminar del español por el mundo tropezando con las fluencias vitales de su propio yo.

Castro mismo reconoce que "la literatura española, como ninguna otra de Europa, practicó el arte de convertir ciertos personajes literarios en figuras vivientes: Trotaconventos, Celestina, Lazarillo, Don Quijote, Dulcinea, Don Juan". Esa reencarnación no habría sido posible, y la idea no es nueva, si no hubiera sido llano y hacedero el salto de lo pintado a lo vivo. Por la captación en la obra literaria de seres humanos reales, prontos a transmutarse en seres de poética ficción, capaces de codearse en las rúas y plazas de Castilla con cada hijo de vecino. O por la creación poética de arquetipos, tan enraizados en la entraña viva de la sociedad española que también podían encarnar fácilmente en hombres de carne y hueso, nacidos de las mismas madres que habían alumbrado al héroe literario.

Ahora bien, esa potencia de las letras españolas para convertir a muchos personajes literarios —a muchos, pues no es exhaustiva la enumeración de Castro— en personas vivientes, contradice su tesis sobre el entroncamiento de los protagonistas de las novelas picarescas en la que tiene por oscilante y vacilante creación poética del "Buen Amor", a su vez derivada, a lo que cree, de la creación poética hispano-musulmana. "En la picaresca



91. — Puerta del Sol de Toledo. Torre albarrana de estilo mudéjar construida por el arzobispo don Pedro Tenorio (1375-1399). Defendía y permitía el acceso a la gran ciudad del Tajo: capital del reino godo, asiento de los concilios, eterna rebelde frente a la Córdoba califal, llave de Castilla desde Zalaca (1086) a las Navas (1212), hogar de los traductores del saber arábigo, escuela de magia, corte del César Carlos V y patio de Monipodio.

92. — He ahí las máximas figuras de la renovación literaria de Castilla: el Canciller Ayala, transido de occidentalidad y primero de nuestros humanistas, y el iluminador de Santillana, realizador de la influencia itálica entre nosotros. *El flagelador de la corte pontificia, de castillos ante el Papa San Gregorio, y el cantor de las serranillas, de hinojos ante María.* "Los Morales" de la Biblioteca Nacional y Códices españoles de Palacio, respectivamente.

—escribe Castro, fiel a su tesis sobre lo evanescente del mundo para los españoles— se intenta una vez más presentar la vida como un deslizarse sobre otras vidas que existen como aspectos de una huidiza personalidad." "Los pícaros —dice—, incapaces de sentirse realizados expandiendo una dimensión heroica, porque carecían de ella, buscaban refugio en las vidas de sus prójimos o en las cosas con que tropezaban en sus trotes a lo largo del vasto mundo." "En aquellas 'atalayas de la vida humana', alzadas por la picaresca, el verdadero protagonista no es el pícaro sino el mundo en torno a él, que tercamente afirma su irrealidad, su mera apariencia frente al insensato que pretendió hallar en él una base más sólida."

La clara inteligencia de Castro es aquí prisionera de una idea equivocada, nacida en su mente por obra de su errónea interpretación de la obra de Juan Ruiz. El Castro profundo y sagaz acaba por desazonar al lector acucioso y simpatizante, con ese proyectar hacia los más dispares horizontes literarios su fija concepción sobre el navegar del Arcipreste en un mundo oscilante de alternancias y deslizamientos y sobre la repetición de tan extraño navegar por los pensadores, escritores y artistas hispanos de todos los tiempos. He procurado antes rechazar esa tesis y he contrapuesto la trinidad de posturas psíquicas del islamita, del español y del occidental frente a Dios, al hombre y al mundo. No encuentro, pues, justificado el centrar por Castro la clave de la picaresca en un supuesto deslizarse de la vida del pícaro sobre otras vidas y en la terca afirmación por el mundo de su supuesta irrealidad. Y hallo contradicción notoria entre su afirmación de que no era el pícaro sino el mundo en torno el protagonista de las novelas picarescas y la conversión del pícaro en personaje viviente que acaba deambulando por la vida real de Castilla. Sólo una figura recortada con nitidez en la atmósfera vital del pueblo, una figura que emergiera con fuerza de la realidad española, protagonizando literariamente un vivir real, pudo sufrir la metamorfosis precisa para echar a andar por las ciudades y los campos de España.

Y esa nitidez en el destacarse del mundo en torno, esa luz de vida real, ese emerger vital de muchos de los personajes creados por la literatura castellana, se alzan en pugna irreductible contra el vano intento de Castro de vincularlos con las formas islámicas de creación literaria. Porque como Castro mismo escribe: "En la literatura árabe... ni personas ni cosas poseen una existencia escueta. Sentir la presencia de un personaje supone sentirlo como presente y no como un fluir a través del tiempo inasible... No cabe existir en el Islam con una presencia destacada." ¿Quién negará la contradicción entre las posibilidades de creación artís-

tica de la mente musulmana, tal como él mismo las define, y ese vivir auténtico de los personajes literarios españoles —sin excluir a los de la picaresca—, ese vivir de plenitud que los convierte a la postre en seres humanos?

Rosales acaba de escribir: "Casi todos los principales personajes cervantinos viven enloquecidos por la libertad. Casi todos son nómadas, es decir, desarraigados. En la continua peregrinación de las figuras cervantinas... bien claro es comprender que todos se quieren desgarrar de sus hogares, de su clase social y aun de su misma vida, que todos quieren vivir sin atadura alguna." "Se desvinculan de su propia circunstancia, quiebran todas las presiones sociales que les cercan y realizan su libertad mediante la continua distensión entre la vida real y su existencia personal. Quieren crear el mundo a su imagen y semejanza en pugna con la realidad circundante, liberarse totalmente de su medio vital, desterrarse voluntariamente de su habitual existencia y hacerse a sí mismos independientemente de la prisión realista del mundo en que han nacido."

¿No podría decirse otro tanto de los personajes centrales de las novelas picarescas? ¿No se hacen ellos también quebrantando las presiones sociales circundantes, desvinculándose de su propia circunstancia, liberándose de su medio vital, huyendo, desterrándose y peregrinando, siempre en batalla con las ataduras de la realidad y enfrentándolas vigorosamente, para hacerse a sí mismos en la búsqueda de su libertad integral; de una libertad que equivalía a la consciente decisión de vivir su vida a su capricho? Más que el caminar por un mundo huidizo, evanescente, aparencial, la vida literaria de muchos personajes de ficción, de las letras españolas, como la vida de muchos personajes de carne y hueso del auténtico retablo histórico de España, habría sido, así, la pugna entre su personalidad voluntariosa, hambrienta de vivir a su albedrío, de realizarse a sí mismos libremente, y la inconmovible realidad que tercamente se oponía a la realización de su imperiosa libertad. No se habrían fatigado de tirar golpes al aire sino de recibir golpes del mundo. De un mundo firme, tenaz, enterizo, berroqueño, enfrentado por la reciedumbre personal —de ímpetu místico, de dimensión heroica o de apicarada declinación— de los hispanos, pero que era harto difícil de vencer; tan difícil de vencer en el teatro de la historia como en la escena literaria. Y que sólo lograba ganarse o domarse, mediante la acción o mediante el discurso; mediante hechos que intentaban violar la realidad o mediante ideas que, al convertirse en palabras, acometían la misma aventura y a la postre se hermanaban con la acción.

Y cuando fracasaban en su empeño de triunfar de la realidad del mundo y de hacer su vida conforme a su real gana, caían en la desilusión, en la amargura del desengaño, en la sarcástica y sombría ironía que desfigura los perfiles de la sociedad en torno; y llegaban a la deformante caricatura realista de las imágenes que captaban sus retinas. O seguían tercos adelante su camino por sendas de ilusionado sueño o de puro ideal, prontos a estrellarse frente a lo imposible, frente a un mundo no menos firme que ellos y que a la postre los vencía en la batalla, por haber intentado vivir, conscientemente, como si ese mundo no existiese.

¿Cómo avenir la realidad histórica del hombre entero, el hombre señor de sí mismo, con el paso vacilante a través de un mundo evanescente y huidizo? Castro ha tenido muy cerca la verdad, pero obseso de sí mismo —como todo español— ha proyectado su desbordante yo integral sobre su tesis. Ha advertido el ánimo peregrinante del Arcipreste, el continuo pasar de su vivir, "la deslizante vida del clérigo desde maitines a completas, con danzas, con ir y venir de amor, con doña Endrina cruzando la plaza, con las troteras haldeantes corriendo de convento en convento, dentro de los cuales también se camina y se trota del amor de Dios al amor de los Arciprestes".

"El caminar de uno a otro lugar, de uno a otro amor es parangonable al traslado de uno a otro amo", escribe Castro. "Las peripecias del mozo de muchos amos son... como las andanzas amorosas del Arcipreste, un pasar por pasar sin demora posible."

Ese continuo agitarse, pasar, cruzar, trotar, avanzar, peregrinar... sin pausa y sin descanso, siempre inquietos y nunca satisfechos, en continua, alegre o dramática apetencia de un más allá que una vez poseído no es sino trampolín para nuevos frenéticos avances y cambios fué la vida del español de los siglos XII al XVII, la vida del Mio Cid, del Arcipreste, de Lázaro, de Don Juan; la vida de los personajes de Lope y de Tirso; la del ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha y la vida de Cortés y de Pizarro, de Teresa de Cepeda y de don Francisco de Quevedo.

Puede definirse con una palabra ese pasar, mudar, trotar, avanzar, desear... pues una palabra lo define en verdad: acción. Sí, el español o la acción desorbitada y frenética. En las páginas de la picaresca, la novela o el drama, en las vidas ejemplares de los héroes, los fundadores y los políticos, en las del pueblo todo, resuena de continuo un no interrumpido sonar de pasos o trotar de caballos.

¿Porque el mundo se ofreciera irreal ante ellos y se cansasen de tirar estocadas al aire? ¿Porque cruzaban ese mundo aparencial oscilante, va-

cilante, espectral, evanescente, buscando en vano una realidad inasequible que sólo en Dios estaba? No; otra vez no, siempre no. Porque el hombre entero que llegó a ser el español por obra de su historia singular no podía vivir sino en la acción. Ni siquiera cuando abrasado de amor hacia el Altísimo, buscaba a Dios en sí mismo. Ni siquiera cuando no podía verter su ímpetu en la aventura o llegaba a perder la energía vital necesaria para acometerla. Porque la necesidad de acción convertía en fundadores y caminantes a los místicos y a los ascetas y trocaba en proyectos y charlas sobre irrealizables hazañas la impotencia de otros para la acción auténtica.

El choque con un mundo firme y enterizo pero lleno de miserias, de dolores, de injusticias y de torpezas, llevaba a los españoles al *desengaño* de que ha hablado hace poco Semprún. Es decir, llevaba al amargo desdén por las sórdidas realidades del vivir terrenal, a la justiciera y sombría desestima de las impuras y ruines realidades con que tropezaba en su continuo caminar a lo largo de la larga y áspera senda, desde la cual la luz de la moral permitía descubrir las podredumbres y crueldades de la vida; e inducía a aventurar rigurosos juicios éticos sobre ellas. No pensaban vivir entre engañosas apariencias sino en una sociedad injusta y torpe. Semprún ha hecho notar que el apicarado Marcial fué el primer español desengañado y que Calderón hubo de narcotizar dos veces a Segismundo para hacerle vacilar ante la realidad del mundo perceptible.

El desengaño y desdén del español hacia las miserias, dolores y sordideces de la vida y su vida en acción, a las veces desorbitada y frenética, pero cara a un justiciero y luminoso futuro ultraterreno tras la muerte, le hicieron ver correr el tiempo más de prisa y con más cuidado que los otros pueblos de Occidente; todos más anclados y más ahincados en el goce del presente, porque el presente no era tan difícil para ellos y porque le vivieron menos *in tempo* de tragedia. El mundo permanecía estático y firme; no huía ante los españoles; eran ellos quienes huían, desengañados de la vida terrenal, en busca de la otra y en ocasiones sentían pasar las horas con la terrible acuidad de un Quevedo.

Constituyeron la comunidad nacional que más ha sentido la caducidad y por ende la historicidad de la vida. La han vivido de continuo en un continuo salto desde un ayer cuyas sordideces se habían olvidado, hasta un mañana que sin lacerías se esperaba; a través de un hoy cuyas miserables realidades eran realísticamente captadas por ellos. Porque el mundo no era aparencial y huidizo, porque el mundo no era un sueño, era un sueño la vida; era puente fugaz entre un pasado histórico, siempre añorado, y un futuro luminoso, siempre esperado. Pero por cima de ese puente los españoles han caminado siempre con paso firme, tanto en su auténtico existir como en las ficciones de su ingenio.

5. *Dualismo literario*

No creo que las letras y el arte de las comunidades históricas ofrezcan caracteres perdurables a través de los siglos por obra de una singular inclinación racial. Como no creo en la perduración de ningún rasgo vital y cultural de los pueblos, a lo largo de la historia, en función de su peculiar tradición étnica. He dicho, y he de repetir más de una vez en estas páginas, que cada día se libra una batalla entre el ayer y el mañana de la contextura temperamental de las naciones, batalla en la que se juega la afirmación o la mudanza del estilo de vida de cada una de las unidades populares que pueblan el mundo. Pero también he sostenido y sostendré más de una vez, que nuestra historia singular dió con frecuencia el triunfo a lo primitivo o tradicional y frenó su biológica novación. Por eso han podido Dámaso Alonso y Menéndez Pidal destacar en las letras españolas caracteres comunes a muy diversas etapas de su historia.

En busca del enigma histórico de España me es preciso enfrentar el problema de esa caracterización, porque sigue siendo válida, en su última esencia, la vieja teoría sobre la expresión de la personalidad de un pueblo en su literatura. Castro ha señalado con acierto el valor de lo cultural como exponente de lo vital. Y yo he transformado esa idea presentando estrechamente vinculadas e influyéndose recíprocamente la vida y la cultura de los pueblos.

No es fácil destacar los caracteres esenciales de las letras españolas. Con razón Dámaso Alonso se alzó ya en 1927 contra la polarización estimativa de la literatura hispánica en torno a los conceptos de popularismo, realismo, localismo. Sacó a la superficie la gran vena idealista y universalista que brota siempre al lado de la realista y localista, a través de los siglos, en el pasado literario de España. Nadie puede discutir el maravilloso dualismo en que se enfrentan, se acercan, se entrecruzan y se fecundan, maravillosamente, realismo e idealismo en las letras españolas, como se enfrentan, se acercan, se entrecruzan y se fecundan en el estilo de vida y en la contextura temperamental del pueblo hispano. Con no menos razón destacó también Dámaso Alonso el continuo y próximo fluir, en el bosque de la literatura castellana, de otros dos veneros diferentes,

tan contradictorios como complementarios: el popular y el selecto, el mayoritario y el aristocrático. Nadie podrá discutir el volumen alcanzado por el segundo entre nosotros después de leerle. Si España fué el pueblo más pueblo de Europa, como ha dicho Ortega con certera adivinación de lo hispano, también las minorías influyeron en la vida española; tanto, que por el escaso desarrollo de la burguesía un patriciado de signo nobiliario rigió las ciudades castellanas y portuguesas hasta avanzada la Edad Moderna.

Pero no sé. Me paraliza el juicio la consagración hasta aquí de mi vida a temas alejados de los literarios. No sé, si me es lícito reprochar a Dámaso Alonso su hostilidad a lo realista y a lo popular de las letras españolas; llega a hablar del daño que les ha causado y que les está causando la consideración exclusiva en ella de tales cualidades, aunque él mismo incluye en la tradición realista al Cantar del Cid, al Arcipreste y al Lazarillo. Y no sé si puedo atreverme a discutir su contraposición de lo popular, hermanado con lo local y definido como arte destinado a *dar gusto* a *todos*, frente a lo selecto, emparejado con lo universal y caracterizado como "flecha disparada, bella desde el arranque de su magnífico vuelo, perdida en el aire en busca —qué más da— de un hipotético blanco". "Popularismo y Selección. Localismo y Universalidad, escribe. Lope y Góngora: dos símbolos hispánicos".

No he de discutir sus preferencias. Estoy más cerca de pensar como Antonio Machado. Para éste en nuestra literatura lo que no era popular era pedantería. Y llegaría a suscribir su afirmación si, como es probable, excluía sólo de lo popular lo que necesita clave o traducción para ser entendido por el pueblo —usando esta palabra en su sentido amplio— y lo que se pierde en el preciosismo, por desdén hacia la clara belleza transparente, que no excluye el más complicado y sutil juego de ideas ni las más complicadas y sutiles metáforas.

Pero al margen de nuestras desiguales preferencias —en literatura como en otros muchos aspectos de la vida cultural, yo soy pueblo— tímidamente me atrevo a preguntar a Dámaso Alonso si cree en verdad que lo selecto es siempre hermanable con lo universal, si lo popular no adquiere con frecuencia esa categoría estética, si no será injusto definir lo popular como el arte para dar gusto a todos —¿no sería mejor decir el arte para hacer posible el goce estético de los más?—, y si no será también injusto acercar demasiado lo realista a lo prostibulario. Porque, con la misma timidez me decido a juzgar que no puede excluirse a Cervantes, a Lope, y a Machado, por ejemplo, de la línea de lo popular hispánico; y en los tres se

ayuntan sin embargo el realismo y el idealismo y es innegable la proyección universalista de sus creaciones literarias. Y el mismo admirado crítico ha destacado en el *Cantar de Mio Cid*, junto a la tradición realista española —que capta y pinta las almas humanas—, una técnica sabia, maestra, perfecta, y ha subrayado el entrecruce de lo popular y lo universal, y de lo real y lo ideal en *El Lazarillo de Tormes*. ¿No se escribieron éste y el "Quijote" para dar gusto a todos —es decir, para el gozo no de una minoría aristocrática de cultos e iniciados sino para placer de los más— "desde el mosquetero para arriba"— y no lanzaron sus autores una aérea y rauda bella flecha desde el arranque de su magnífico vuelo?

Es muy difícil definir; tan difícil como aventurado. Y no lo es menos separar de modo tajante líneas diferenciales en la literatura o en la vida. Otra vez me atrevo a dudar, aunque no sin temor, de que puedan enfrentarse como líneas polarizadoras de las letras españolas: *popularismo-realismo-localismo* y *selección, idealismo, universalidad*. Ni en lo cultural ni en lo vital se han dado así vinculados y así contrapuestos esa serie de aspectos de lo humano. Y en lo cultural y en lo vital hispano ha habido muchos cruces, saltos, ayuntamientos, barraganías y enlaces legítimos entre los elementos integrantes de las dos trilogías.

Menéndez Pidal ha calado hondo y ha distinguido con gran precisión en su ensayo de caracterización de la literatura peninsular. Podemos seguirle de ordinario. Halla que caracterizan a las letras españolas la espontaneidad y la improvisación y el ponerse al servicio de la vida. "Esa confianza en la suficiencia de lo espontáneo trae el descuido en el estudio...; si bien la plena espontaneidad con su natural frescura llega a aproducir grandes aciertos en el arte, conduce más comúnmente a una abandonada facilidad. La didáctica, encargada de encauzar la actividad literaria, propende igualmente a la improvisación: abunda la crítica personalista..., la crítica doctrinal y objetiva no está suficientemente desarrollada... En cambio, un caso particular, la crítica en forma de ficción poética, más subjetiva que objetiva, abunda extraordinariamente."

"La tendencia a la expresión más espontánea, menos cohibida por tecnicismos de escuela, se patentiza muy especialmente en el lenguaje versificado... El verso amétrico y anisosílabo... verso primitivo, propio de un arte desatento a los esmeros de la medida, va unido a la rima también primitiva, la asonancia, cuya gran boga en España es igualmente muy caracterizadora de la escasa atención prestada al atildamiento de la forma."

"El arte es concebido como impulso vital, no como profesión de espe-

cial estudio. El puro hombre de letras escasea, mientras el literato hombre de acción abunda..." "No 'el arte por el arte', sino el arte para la vida... La epopeya en España conserva su primitivo sentido político e historiográfico... El romancero asume ese mismo valor práctico historial... Las crónicas, memoria política y nacional del pasado, ocupan puestos de primera importancia... Se multiplican con gran originalidad y gran vigor expansivo las narraciones que idealizan el tipo del hombre de esfuerzo y de aventura: libros de caballería... novela picaresca, relatos biográficos de soldados, descubridores y viajeros. El teatro es, en su misma formación, resultado de una arriesgada aventura literaria... rauda sucesión de contingencias a través de las más inexploradas regiones de la ficción; y a la vez... consagra su inspiración a la vida nacional haciéndose cátedra, no ya sólo de costumbres, sino de todo saber ciudadano, historia, tradiciones regionales, política, religión, filosofía, escolástica."

No creo que puedan ponerse en duda tales afirmaciones; Menéndez Pidal las apostilla con testimonios preciosos y precisos. Esas características de las letras españolas constituyen —a lo que creo— la proyección artística de la contextura temperamental de un pueblo que en la antibiosis cristiandad-islamismo ha afirmado su vieja estructura primitiva impetuosa y apasionada. De un pueblo que se ha forjado en la forzada vida ejecutiva de la pugna multisecular por la liberación del solar nacional, que ha acuñado en ella un tipo de hombre integral: de desbordante vitalidad, gustador de la acción, y sin vagar para el esfuerzo lento y continuo de la reflexión y del estudio, de yo detonante, obseso de sí mismo, demasiado subjetivo y personal y de ásperas aristas.

Subrayé en las primeras páginas de esta obra lo promisorio de la vinculación, nunca demasiado atendida hasta ahora, de lo cultural y lo vital para comprender el pasado de los pueblos y por ende para trazar su historia. Esa afirmación del ímpetu primigenio, esa obligada vida ejecutiva y esos rasgos firmes del hombre entero que llegó a ser el español, explican a maravilla esa primera y esencial caracterización de las letras españolas, desde sus orígenes hasta su inundación por lo europeo occidental en el siglo XVIII. Ese hombre entero, de vida ejecutiva, de desbordante vitalidad, de yo explosivo, no podía sentir el arte por el arte; debía de integrarlo con la vida, con la vida individual y colectiva. No podía sentir devoción por los primores de la forma; debía verter su ímpetu vital en la espontaneidad improvisada y elegir los metros y la rima más acordes con la fluidez de su dinamismo sin reposo. No podía sentir inclinación a la didáctica ni a la crítica objetiva; debía dejarse arrastrar por lo

subjetivo y personal. Y no podía sentir emoción ante las proyecciones de lo alambicado, lo exquisito, lo espiritual; debía gustar de lo que reflejase su propia contextura vital: aventura y acción.

Menéndez Pidal atribuye a la sobriedad en las formas de vida, a la sencillez que supone característica esencial de los hispanos, lo que se ha llamado "popularismo" de las letras españolas, que define con acierto como "arte de mayorías", para quitar al concepto "popular" el resabio que pudiera tener de "vulgarismo". No sé. Las ideas del maestro me merecen siempre el máximo respeto, pero me parece que esa sobriedad y esa sencillez ni son siempre intercambiables, ni son tan peculiares de lo español como supone. A través de la multimilenaria historia de España asoma muchas veces a la superficie de la vida individual y colectiva y se proyecta en sus creaciones literarias y artísticas un persistente gusto por lo hinchado y lo barroco. El mismo Menéndez Pidal reconoce lo extremoso del temperamento hispano, y recoge sus reflejos en las letras españolas, en las que descubre una extraña torpe inclinación ocasional hacia la horrenda desmesura y hacia la deforme fealdad. Y esa hinchazón y esa pompa expresiva y esa caída en lo horrendo y lo deforme condicen mal con la sobriedad y sencillez en que el gran maestro ha puesto quizás acento excesivo en su caracterización de lo español. Habría además que explicar el porqué de esa sencillez y sobriedad hispanas; los eternos y dramáticos porqués de la historia que, como he dicho antes, asaltan y torturan al historiador en su camino. Pregunto al maestro, me pregunto a mí mismo y pregunto a todos, si a la inversa lo que pueda haber de sencillez y sobriedad en las letras y en el arte hispanos no serán resultado del popularismo desjerarquizado de la sociedad española. Llaneza y popularismo se nos presentan en la historia como esas pescadillas que suelen servirse a la mesa mordiéndose la cola —perdóneseme el uso de esa metáfora orteguiana— y va a ser preciso deshacer ese círculo vicioso —¡la pescadilla sirviendo de metáfora y de símbolo a la idea del círculo vicioso y Ortega y Gasset y yo inscritos en la tradición de ese caminar islámico entre símbolos de símbolos que Castro supone el caminar del Arcipreste!— para buscar el inicial porqué histórico de lo popular y a la par de lo sobrio en la vida española.

Menéndez Pidal ha señalado la agudeza, exuberancia, artificiosidad, pompa, hinchazón, sutileza excesiva, afectación hiperbólica, desmesura y retoricismo que caracterizan a las letras españolas en algunos períodos de su historia. Y ha concretado que esas notas barrocas aparecen: en los escritores hispano-latinos de la época postaugustea; al final de la Edad Me-

dia, en los cancioneros peninsulares dominados por los "vezzose dolcesse", cuya complicación, según ha hecho notar el mismo Menéndez Pidal, "hallaba el Bembo inexprimible en lengua toscana"; y durante la época barroca, triunfantes ya las "fantastiques eslevations espagnoles" de que había hablado Montaigne.

Pero es el caso que esas tres proyecciones retóricas, conceptistas, culteranas, barrocas, esas formas de creación literaria, distintas pero emparentadas y con frecuencia sincrónicas han coincidido en la Península con las etapas de arte minoritario, creado por y para grupos selectos e iniciados y se reflejan precisamente en la producción de sus más genuinos representantes. Arte minoritario fué el de Séneca y Lucano, el de los poetas compilados en los cancioneros, el de Góngora, Quevedo, Gracián y Calderón —lo ha señalado Menéndez Pidal y no cabe discutir su aserto— y todos ellos se distinguieron por su ingeniosidad, su sutileza expresiva, su hiperbólica afectación, su retoricismo, su exuberancia, su agudeza; digamos su barroquismo. ¿No sorprende esa coincidencia?

El gran maestro tiene razón al enraizar en lo hispánico esa agudeza y conceptuosidad, y al afirmar que no contradicen la espontaneidad tradicional de los peninsulares. "La emoción... busca exuberancia expresiva —dice—. El ingenio español propende a no refrenar esa natural exaltación dejándose llevar de su natural que es extremoso. Hay pues en el barroquismo algo que responde a una indomeñada espontaneidad del esfuerzo expresivo, algo que puede equipararse a los descuidos... en la improvisación." Suscribo estas palabras de Menéndez Pidal, tal como las reproduzco y haciendo notar que el conceptismo no contradice la espontaneidad pero sí la sencillez. Sí; otra vez el hombre entero español y otra vez vertiendo su vitalidad desbordante, su yo explosivo, su ímpetu temperamental en sus creaciones literarias.

Con harta frecuencia los escritores cuando se apartan del pueblo caen en el preciosismo literario, pero en los tres casos señalados muchos hispanos cayeron en el barroquismo, y vengo usando esta palabra no en su sentido restricto sino con su acomodaticia significación vulgar. No fué casual esa caída. Españoles hasta el meollo del alma, aunque, desdeñosos, se apartasen de los cauces de lo llano y de lo popular para crear arte minoritario destinado al goce estético de los cultos, de los iniciados, no podían impedir que se les dispararan con fuerza los últimos resortes de la desmesura hispánica y, empujados por ellos, se lanzaban por los caminos de la hinchazón expresiva, de la pompa barroca o del retorcimiento culterano. Pocos escapaban a estas últimas reacciones explosivas del *homo hispanus* y se libraban de tal caída. Porque no habían roto por entero con lo popular y seguían fieles a la tradicional llaneza castellana; porque la firmísima serenidad de su espíritu o algún misterioso o conocido resabio racial los salvaba de la desmesura; o porque faltos del ímpetu hispano, por su singular fórmula psicofísica, se deslizaban hacia el preciosismo. Tal caso es frecuente en estas horas últimas de desvitalización integral de lo español o de castración subconsciente o intencionada de su potencia vital.

Que lo selecto y minoritario sea tan hispánico y tan valioso como lo popular y mayoritario, según sostienen Menéndez Pidal y Dámaso Alonso, es verdad indiscutible y que dudo pueda ser discutida jamás. Pero la destacada coincidencia entre buena parte del arte para minorías y lo barroco hispano en oposición a la otra no rara coincidencia entre lo sobrio y lo mayoritario —doble y opuesta coincidencia y por ello de gran valor probatorio—, ¿no suscita problemas que sobrepasan los límites precisos de la historia cultural para enredarse y vincularse con los procesos genéticos de la contextura temperamental hispánica? La diferencia considerable de volumen entre las dos corrientes literarias del arte para mayorías y del arte para minorías, ¿no aporta un nuevo indicio en pro de esa estrecha vinculación ahora apuntada?

Porque, si bien Menéndez Pidal y Dámaso Alonso aciertan al señalar lo hispano y lo valioso del arte minoritario en la Península, es no menos cierta la desigualdad cuantitativa de las dos tendencias, es decir el triunfo de lo que pudiéramos llamar popular, y la irrefrenable inclinación de los selectos y minoritarios hacia el arte para el pueblo, incluso en la lírica, el más individualista de los géneros literarios. Lo afirma el mismo gran maestro Menéndez Pidal. Incluye éste en el arte mayoritario: el *Cantar de Mio Cid* con las demás leyendas heroicas, el Arcipreste de Hita, el romancero, la Celestina, al menos en su mayor parte, el Amadís y los libros de caballerías, Guevara, el Lazarillo y la novela picaresca, Santa Teresa, Cervantes, Lope y el teatro en general, Espronceda, Zorrilla, Unamuno, Valle Inclán, García Lorca. La lista no es completa. ¿No cabría añadir al Arcipreste de Talavera, a algunos copleros de la época enriqueña y a Cristóbal de Castillejo, entre los remotos, y a Larra y a los Machado, entre los modernos? Pero incompleta o no, es imponente, y el mismo Menéndez Pidal subraya cómo hasta los escritores de arte más personal y más gustadores de la creación para los cultos, se dejan ganar por la seducción de lo popular o por el deseo de conquistar la atención y el aplauso de las masas y llegan a escribir conforme a los módulos del arte mayorita-

rio o pensando en las mayorías. El marqués de Santillana, Quevedo, Góngora, el duque de Rivas, incluídos por Menéndez Pidal entre los creadores de arte minoritario, cultivan a las veces con fruición el arte popular. Hasta Garcilaso y Rubén Darío —para no citar sino poetas muertos— sienten también la atracción de las mayorías, según el gran maestro. Y yo me atrevo a preguntar, si en los cuadros de los grandes filósofos y pensadores contemporáneos hay ninguno como nuestro Ortega y Gasset que, llegando tan lejos como él en la profundidad de su doctrina, haya querido y sabido como él acercarla a las mayorías; aun con sacrificio —a la postre como el de Isaac, frustrado— de su excelsa sistemática creación filosófica a la estulticia de quienes desearían verla encerrada en una jerga cabalística para otorgarle la beatería de su curvada adoración.

Inquietante y angustioso porqué el de la victoria entre los españoles de ese arte mayoritario que no excluye el idealismo ni el universalismo de sus creaciones literarias. Inquietantes y angustiosos porqués como lo son cuantos al modo de jauría de perros cimarrones se arrojan al cuello de los historiadores, acuciosos no sólo de descubrir cómo fuera el ayer sino de comprenderlo. Señalar el hecho o los hechos literarios o históricos no es empresa fácil, indagar sus porqués es aventura más peligrosa.

Esa victoria del arte para las mayorías no ha podido ser vinculada por Castro con la simbiosis de lo cristiano, lo islámico y lo hebraico a que ha atribuído, con error, la forja de lo hispánico. La realidad de la imposible vinculación de esa como de otra muchas y muy variadas características de lo español con el ayuntamiento en la Península de la cristiandad, el islamismo y el judaísmo, conjunción a la que ha atribuído demasiados mágicos efectos, debería haberlo movido a prudencia. Pero la imposibilidad de tal enlace fortifica la precisión de indagar ese dramático porqué del triunfo de lo popular en las letras así como en la contextura temperamental de los hispanos.

¡Arte para mayorías! No está aislado como un islote perdido en el ancho mar de lo español. Arte para mayorías, constitución interna mayoritaria, sensibilidad comunal, maneras populares en las minorías aristocráticas, el pueblo más pueblo de Europa, como ha dicho Ortega, todos son fenómenos históricos conexos que acreditan el continuo enlace de lo cultural y lo vital. No; esa victoria del arte para las mayorías no constituye un hecho aislado en la mecánica histórica de España. Está enraizado en lo más profundo del reseco solar de lo hispánico, acaso podríamos decir mejor de lo castellano, porque, en proporción inversa, lo mayoritario literario atenúa su potencia y su volumen en las regiones españolas donde

la constitución interna, la sensibilidad y las maneras han sido menos democráticas durante el medioevo. En la Cataluña feudal; en el Aragón, aunque constitucional, oligárquico; en la Galicia articulada señorialmente y a las veces en una Andalucía desbordada de señoríos. Y porque, si los períodos de triunfo de la literatura para minorías han coincidido con el deslizamiento del gusto hacia lo retórico y lo barroco, han sincronizado también con la decadencia de la actividad política del pueblo y con el apogeo y victoria de la aristocracia en el equilibrio estatal del reino: en la Castilla de los Trastamaras y en la España de los Austrias menores, por ejemplo.

6. *De lo popular vital a lo popular literario*

¿Sorprenderá que me remonte muy lejos en procura de las raíces de esa democracia literaria, política y social de los hispánico? No se asombrará de ese retroceder hacia un ayer remoto quien recuerde mi concepción unitaria de la historia como un proceso milenario, en el que desde los tiempos prehistóricos se ha ido forjando la contextura vital y cultural de los pueblos modernos; en un continuo afirmarse, mudarse, hundirse, elevarse, sutilizarse, ruralizarse... del núcleo histórico primario.

¿Puede ser casual que no conocieran regímenes sociales y políticos monárquicos ni siquiera aristocráticos las tribus septentrionales de Hispania, desde Asturias a Vasconia, y tampoco sus vecinas inmediatas del mediodía; es decir, los pueblos primitivos que iban a servir de núcleo étnico a la cristiandad española medieval y cuyos nietos históricos iban a darse con preferencia a las creaciones literarias para gozo de los más? Me parece lícito y hasta obligado hacer tomar sus jugos más profundos en la peculiar contextura temperamental de esas tribus a las raíces de lo popular literario y artístico de la Castilla medieval.

Desde el eneolítico megalítico hubo grandes diferencias sociales y políticas en la España meridional y en la Cataluña marinera; lo acredita el desarrollo en ambas zonas de formas muy complicadas de arquitectura dolménica. Cuando los romanos pusieron pie en España, a fines del siglo III a. de C., todavía tropezaron con reyes y con príncipes en el Sur y en el Levante peninsular, desde el solar andaluz del Imperio Tartesso hasta las tierras ilerdenses del Ebro catalano-aragonés. Ningún indicio de una articulación señorial hallamos en cambio en Celtiberia ni menos aun en las tribus septentrionales del Cantábrico, desde Vasconia hasta Galicia. Bas-

tará con remitir a los dos conocidos y excelentes libros de Caro Baroja en prueba de tal afirmación.

En Celtiberia y en el Norte, Roma luchó contra ciudades gobernadas por Senados, es decir, por asambleas de ancianos, o con tribus divididas en *gentes* y subdivididas en *gentilitates*. Los autores clásicos no nos han conservado el nombre de un solo caudillo de las tribus norteñas. Parecería que había combatido la comunidad en masa, en un "todos a una" como en la *Fuente Ovejuna* ilustrada por Lope. Contra su jerarquización aristocrática —Caro Baroja lo ha subrayado— se alzan los pactos de hospitalidad que firmaban entre sí las unidades sociales inferiores — las *gentilitates*. A la par que reflejan la aspereza y violencia de vida de quienes los firmaban, atestiguan la libertad popular con que se entendían entre sí, a su albedrío, y la ausencia de una organización tribal autoritaria que hiciera innecesarios esos acuerdos bilaterales, renovados de tanto en tanto.

Que su rudeza, aspereza, virilidad y coraje —incluso las mujeres se distinguían por su fiereza y energía— hicieran imposible otra articulación social distinta de la basada en el orgullo igualitario, me parece seguro. Ese igualitario orgullo debía conducir a la democracia; democracia que hubo de ser fortalecida por la naturaleza de la tierra que habitaban —tierra áspera y en sus solares montañosos no apta para el latifundio, base normal de las desigualdades sociales. Si, a la inversa, la tierra no creó el carácter fiero e igualitario del que surgió la democracia y el orgullo. Que elija cada cual en esta disyuntiva según su personal criterio y según su desdén o su temor de ser calificado de positivista. Yo ya he expuesto más de una vez mi fe en el surgir y en el mudarse de los caracteres colectivos de los pueblos por obra de la continua acción de la historia sobre ellos; pero también he dicho que tanto más serán hijos de la tierra cuanto más cerca se hallen del cero histórico absoluto.

Es grande el contraste que ofrece la articulación democrática de esas tribus del norte de España antes de la conquista romana con la jerarquización aristocrática de las Galias, que puede hoy cualquiera conocer gracias a un librito reciente de Lot. No hay pruebas de que la romanización cambiara tan profundamente la contextura temperamental de esos pueblos norteños en su solar marítimo y serrano como para hacerles perder —excluyo a los galaicos— su primitivo orgullo igualitario. Los vascos, los españoles sin romanizar —en eso se diferencian esencialmente de los otros hispanos— lo conservan vivo aún; lo destacó en su día Ortega y Gasset y puede hoy observarlo quien quiera observar su diario vivir. Y cántabros y astures si no volvieron a su vida primitiva, sí retrogradaron

hacia ella al hundirse el señorío de Roma en España. Sólo comunidades no desvitalizadas por jerarquías sociales o por señoriales yugos habrían podido resistir dos siglos a los nuevos dominadores de España. La única noticia que poseemos sobre la organización de los cántabros durante ese período —procede de la vida de San Millán de la Cogolla— los presenta regidos por un senado o consejo de ancianos al enfrentar a Leovigildo. Y restos de colectivismo agrario perduraron hasta el siglo XIX en tierras de astures cismontanos.

En torno al ombligo cortesano de Oviedo los nobles godos refugiados y la alta clerecía lograron iniciar un proceso de jerarquización en el primitivo solar del reino de Oviedo; la naturaleza de la tierra astur impidió sin embargo que ese proceso fuese muy lejos. En Cantabria el mestizaje de los refugiados godos y de los naturales del país —recordemos la frase del poema de Fernán González: "Eran en poca tierra muchos omes juntados"— hubo de realizarse en proyección horizontal. Lo he dicho muchas veces y lo repito aquí y puede comprobarse la verdad de tal aserto en un estudio que publiqué hace ya treinta años. El mapa con que fueron ilustradas mis "Behetrías" permite observar rápidamente la ínfima proporción —a veces la ausencia— de señoríos de solariego, es decir, nobiliarios, en el solar norteño de Cantabria al redactarse, en 1359, el primer censo castellano conocido, el llamado Becerro de las Behetrías. Y descubre, a la par, la abundancia allí de éstas, que hubieron de ser aldeas libres durante los siglos VIII y IX y que, según los cuadros estadísticos que ofrecí como apéndice a mi estudio, eran aún en el XIV, tras cinco siglos de jerarquización social, o "behetrías de mar a mar" o behetrías horras del pago de divisas; es decir, eran los grupos rurales más libres de Europa a la sazón.

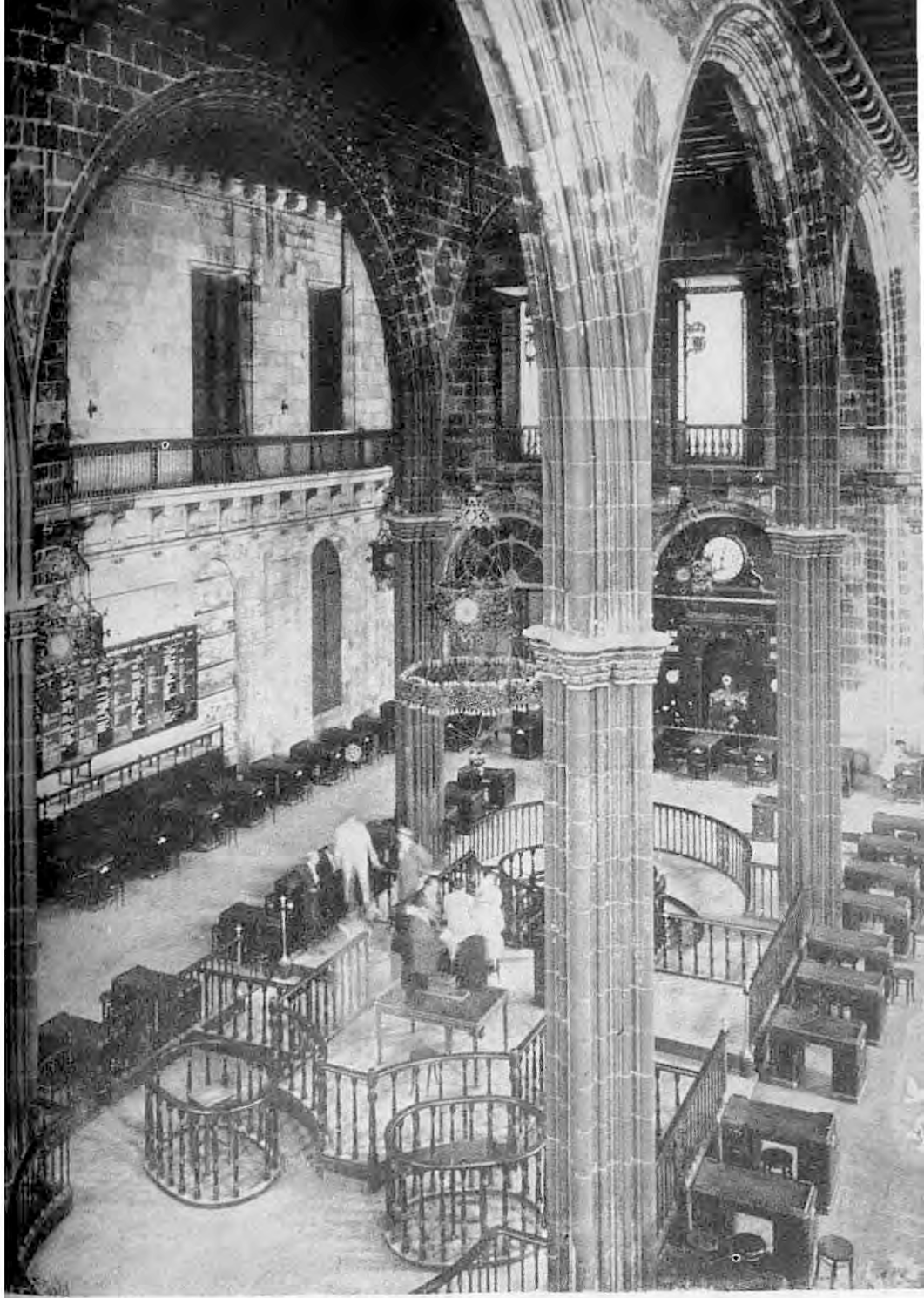
Durante el siglo VIII se despoblaron los llanos de la alta meseta central desde el Duero a los montes cantábricos; sólo después de la dramática resistencia de Alfonso II († 842) comenzó a extenderse por la llanura yerma el reino de Oviedo; la repoblación iniciada por Ordoño I (850-856) duró muchas décadas. He estudiado varias veces las causas de tal despoblación y el proceso de la posterior colonización del país. Insistiré sobre ambos temas con mi habitual minuciosidad erudita. He dicho y repetido también que en regiones donde una casta militar vencedora encuentra en los campos una masa de labriegos surge normalmente el señorío y que sólo puede colonizarse señorialmente un territorio yermo cuando los conquistadores jerarquizados socialmente pueden desplazar hacia él gran cantidad de brazos serviles. He afirmado más de una vez que,

despoblados los llanos del Duero y falto el reino de Oviedo de una aristocracia poderosa, la repoblación se hizo por gallegos, astures, cántabros y vascones que iban a buscar fortuna a la frontera y por mozárabes que huían de las persecuciones y de las guerras civiles del Sur; y que, por ello, en las tierras de nueva colonización surgió una numerosa masa de hombres libres: ora medianos o pequeños propietarios: *infanzones* o *boni homines* —es decir nobles de último rango o simples villanos—, ora enfiteutas de los dominios reales o de las propiedades de aquellos magnates o de aquellos establecimientos religiosos que fueron arraigando en los territorios fronterizos. Y he dicho y repetido que la Castilla condal vivió libre de grandes señores laicos y eclesiásticos y presenció el temprano destacarse de una nueva clase social, la de los caballeros villanos, como espuma de las masas de pequeños propietarios libres. Me sobran pruebas para apostillar todas estas aseveraciones y decires. He dado a conocer algunas; detallaré las otras tras resumirlas en el oportuno lugar de esta obra.

Poco antes de la conquista de Toledo y apenas ocupada la antigua capital del reino godo comenzó la intensiva repoblación de la zona comprendida entre el Duero y el Tajo. Había surgido ya la figura jurídica del municipio cuando se inició la ocupación y colonización de aquella gran faja fronteriza y en ella surgieron una serie numerosa de grandes concejos desde las fuentes del Duero y del Tajo hasta el Atlántico. Las masas populares, libres jurídicamente y señoras de sus propios destinos, llegaron así a constituir una fuerza decisiva.

Un pormenorizado parangón entre las libertades alcanzadas por las masas urbanas y rurales en León y Castilla y en los otros reinos de Occidente, ultra y cispirenaicos, avanzado el siglo XII, acreditaría el desnivel que separaba las logradas por aquéllas y por éstas. Y un parecido paralelo entre el poder político y militar del pueblo en la monarquía castellano-leonesa y en las otras de la época, atestiguaría la importancia excepcional del conseguido por el estado llano entre nosotros.

He dicho y repetido que el pueblo no fué en Castilla y León cimiento inerte de la vida histórica sino que constituyó un factor esencial en la dinámica política del reino. La historia castellano-leonesa desde la toma de Toledo (1085) a la conquista de Sevilla (1248) está atronada por los ecos de las intervenciones decisivas de las masas populares en la vida civil y más aun en la batalla contra los sarracenos. Los concejos defendieron las fronteras durante las dos crisis dinásticas del reinado de doña Urraca y de la minoría de Alfonso VIII, hicieron rey a Fernando III y le ayudaron con fervor en sus grandes empresas militares.



93. — Heredó Barcelona la capitalidad de Tarragona, destruida por los germanos en el siglo III. En el IV, San Paciano reprochaba a los barceloneses su excesivo celo por el tráfico y los negocios. El señorío musulmán del Mediterráneo no les fue propicio. Pero reanudado el comercio marítimo, volvieron a él e hicieron pronto de su ciudad un gran emporio naval y mercantil. Por ello, junto a los edificios matrices de la vida religiosa y política —palacio y catedral— Barcelona se enorgullece hoy de su lonja.

94. — Juan II, el tímido rey poeta que se dejó gobernar por don Álvaro de Luna, a quien dejó, además, regir a Castilla. Oleadas de discordias conmovieron al reino. Era en verdad difícil navegar en medio del remolino de ambiciones de poder, de apetitos de riquezas y de sañas partidistas que agitó a los castellanos durante el siglo XV. Don Álvaro sucumbió en la tormenta. Le hizo matar el rey en una extraña explosión de cólera, natural válvula de escape de los torturados por la flaqueza de la voluntad.

El pueblo constituía en Castilla durante el reinado del Rey Santo un gran complejo humano integrado por elementos de desigual condición jurídica pero muy próximos cultural y vitalmente. Lo constituían, claro está, las masas urbanas y rurales de las ciudades y de las villas y de sus términos o alfoces; masas de entre las que destacaba de prisa la clase de los caballeros villanos. Los nobles de sangre de última categoría —los infanzones o hidalgos— que en la Europa feudal no solían vivir en las villas y ciudades, habitaban en ellas con frecuencia entre nosotros, por lo cual, sin confundirse con el pueblo, acabaron integrándolo. Y como en esa zona de entre Duero y Tajo, repoblada después de 1085, no había monasterios de las viejas reglas y fueron excepcionalmente raros los que fundaron allí los monjes blancos, y como franciscanos, dominicos... se establecieron dentro de los núcleos urbanos, el clero secular y regular quedó también inscrito en las filas del pueblo.

El día que se trace un buen mapa de la Castilla de San Fernando podrá apreciarse el enorme número de los concejos de realengo que existían a la sazón y la enorme extensión de sus términos municipales. Del Guadiana al Norte concurrieron a las Cortes de 1315 más de un centenar de municipios libres; y si ya habían caído entre las garras de los señores algunos que antes habían sido también libres, dejaron de concurrir a ellas otros que todavía conservaban su libertad. Y junto a ellos sería preciso señalar no pocas villas de señorío que gozaban de un fuero municipal muy amplio —a las veces calcado del que disfrutaban los concejos reales—, villas cuyos moradores vivían como los habitantes de las poblaciones de realengo.

Hidalgos, caballeros villanos, clérigos seculares y regulares y burgueses —uso este vocablo en su significado primitivo de habitantes en los burgos y no con el que había ya adquirido en Occidente— gozaban de *status* jurídicos diversos si no los igualaba a todos el fuero; pero todos eran pueblo en el sentido vital y cultural de la palabra. Todos vivían una vida no demasiado desigual en "confort" y riqueza y muy pareja en proyecciones psíquicas, en apetencias ideales, en su caudal de ideas, en la limitación o vuelo de sus sentimientos y en su comprensión y gozo de las creaciones del espíritu. Su aproximación cultural y vital implicó: la adopción por los villanos de algunas concepciones nobiliarias —en otra parte de esta obra alegaré muchas pruebas de tal recepción por las masas populares de los sentimientos hidalgos de la vergüenza, del orgullo y de la honra—; la adopción por la nobleza —primero por la de último grado y por contagio de ella, también por la de más jerarquía— de la rudeza y llaneza de las masas —queda ello probado en el capítulo "De lo rahez hispano"

y cuando he enfrentado lo rudo y lo lírico en Castilla—; y la violencia, rudeza, belicismo y espíritu de venganza de villanos y caballeros — según queda apuntado ya e iremos viendo luego.

El peso de las masas populares, libres jurídicamente y señoras de sus propios destinos, fué tan grande en el reino de León y Castilla que forzó a un descenso de las minorías nobiliarias y clericales hasta la sensibilidad, la contextura anímica, las formas de vida del pueblo. En la ruda, áspera, batalladora y angustiada Castilla de Alfonso VI a Fernando III ni siquiera los clérigos, obligados a vivir la misma vida que sus conciudadanos, a participar de sus empresas y aventuras, a compartir sus esperanzas e ilusiones y a padecer sus dolores y flaquezas, pudieron ver surgir de entre ellos una minoría de gustadores del ingenioso cubileteo de las ideas, apasionados del juego de los sentimientos y capaces de expresar sentimientos e ideas bajo un exquisito ropaje literario. La rudeza del vivir diario de aquellas gentes —he hablado de ello— lastraba además todo posible vuelo demasiado sutil por las regiones de la lírica pura y sólo daba fácil paso a cantos populares de velas o centinelas, de soldados vencedores, de masas adulatorias, de segadores morañeses o de plañideras.

Quienes sintieran la íntima precisión de consagrar su vida al cultivo de las letras se inclinarían a escribir libros de religión o de historia, guías de conducta para el buen caminar por este mundo y también rumbo al otro. Y si, aunque hijos de su tiempo y de su ambiente y por tanto hermanados espiritualmente con el pueblo, se sentían sacudidos por un elevado ímpetu creacional e instintivamente apuntaban hacia el alto azul el arco de sus flechas literarias, al buscar el diálogo con lectores u oyentes —el humano y natural diálogo que incita al escritor a tomar la pluma— procurarían acercarse en sus temas y en sus formas de expresión al gusto de las masas.

De las únicas masas en que podían hallar oyentes o lectores. De esas masas integradas por hidalgos, caballeros villanos, clérigos, frailes y burgueses. Porque las minorías nobiliarias eran muy reducidas y porque, anticipando una muy repetida inclinación al snobismo de sus nietos, miraban hacia más allá de las fronteras y se extasiaban ante el arte de los trovadores de Occitania, mientras no sé si estimaban demasiado las creaciones nacionales, en verdad nada adulatorias —pienso en los cantares de gesta— de reyes y magnates. Alguna estampa —recordada por Menéndez Pidal— en la que Alfonso VIII aparece escuchando, muy serio, a los trovadores provenzales y elogiándolos después con desmesura —sin entenderlos por entero a lo que parece más seguro, pues había sido criado en Ávila y no sabemos que hubiera tenido vagar ni ocasión para aprender otra lengua

que la propia— hace pensar en el papanatismo pedante e irrisorio de quienes hemos visto despreciar lo español y aplaudir a poetas, oradores o autores extranjeros sin entender lo que decían. Porque sabemos muy poco de la cultura de tales minorías, pero podemos sospechar que ni vital ni espiritualmente se elevaban demasiado por cima de las masas; conocemos el sesgo popular y a las veces rahez y chabacano que adoptaron en el siglo XIII con frecuencia los trovadores gallegos al servicio de los reyes y de los magnates de Castilla y León, y el tono popular y rahez que asoma a veces en las palabras y en las cantigas de los magnates y los príncipes castellano-leoneses de la misma centuria.

En los siglos tardíos del medioevo, como resultado de la reconquista y de los repartimientos de La Mancha, Extremadura, Andalucía y Murcia y, a la par, como corolario de la lenta acción de la ventosa señorial en las zonas de vieja colonización —al norte del Tajo—, se acentúa el desnivel social, entre las masas populares y las dos aristocracias laica y clerical. Tengo estudiado este proceso histórico y para asegurar mi afirmación bastará con aludir a las fortunas de don Juan Manuel o de don Juan Núñez de Lara. El primero declaró que caminando desde Navarra a Murcia podía dormir cada noche en un castillo propio.

Al desaparecer el peligro afro-islamita, sobre todo después del Salado, las minorías guerrero-aristocráticas hallaron vagar para interesarse por las tareas literarias. Y las minorías eclesiásticas, al dejar de sentir la apremiante tentación de participar en las hazañas bélicas, pudieron consagrarse con sosiego a empresas culturales.

El peculiar equilibrio entre poder, riqueza y trabajo que triunfó en la Península, con la única excepción de Cataluña —he de estudiarlo luego— centra en torno a magnates, maestres y prelados grupos numerosos de servidores distinguidos. Surgen algunas cortes nobiliarias alrededor de algunos grandes señores de las dos noblezas; cortes nobiliarias, posibles núcleos de vida espiritual cenacular. Y en las ciudades se destaca y se consolida poco a poco un patriciado de signo caballeresco que gusta de imitar el estilo de vida de los magnates poderosos.

Al compás de este proceso de vertebración jerárquica de la sociedad castellana se desarrolla otro de aristocratización de la vida literaria. Don Juan Manuel, el canciller Ayala, el marqués de Santillana, Fernán Pérez de Guzmán, don Álvaro de Luna, los Manriques, don Juan de Zúñiga... son otros tantos hitos que señalan el avanzar y el madurar de ese proceso. Con sus etapas coincide el paulatino deslizamiento de las letras hacia el arte para minorías y hacia el retoricismo, el preciosismo y lo barroco.

Pero esa doble corriente de jerarquización social y de aristocratización literaria no pudo mudar vitalmente la vieja estructura orgánica ni los viejos modelos espirituales de Castilla. Lo popular vital y lo popular literario tenían en ella una tradición tan remota y tan vivaz, hundían sus raíces en tan lejanos sustratos históricos y se alimentaban de jugos tan activos y fertilizadores que las mudanzas históricas del reino a lo largo de menos de dos siglos no pudieron cambiar radicalmente la milenaria tradición. Y lo popular vital y lo popular literario sobrevivieron a su crisis, diríamos mejor a su retroceso, a su temporal compartir con lo minoritario y selecto, de su casi absoluto señorío antañón de la vida y del arte castellanos.

Ni las dos aristocracias triunfaron políticamente de modo tan firme y decisivo como para consolidar la jerarquización social de Castilla; ni sus cuadros llegaron a cerrarse tan firmemente como habría sido menester para su liberación del peso muerto de la tradición de lo popular vital. Todavía quedaron abiertos algunos portillos por donde, de rondón, se ascendía a las primeras filas de la nobleza desde capas sociales inferiores; ascenso que seguía contaminando de popularismo las minorías directrices de la vida de Castilla. Capitanes afortunados y favoritos de los príncipes entraban con frecuencia en las primeras jerarquías nobiliarias. Salidos de la clase de los hidalgos, inserta en verdad, pese a su orgullo aristocrático, en los marcos del demos castellano —queda dicho y habré de repetir que ese orgullo era una postura defensiva frente a esa su vital inscripción entre las masas populares—, al entrar en los cuadros de la dorada aristocracia llevaban a ellos su psicología y sus hábitos ancestrales, doblados de su mayor o menor arrivismo de advenedizos. Citemos a guisa de ejemplo los nombres de un Pero Niño, de un Rodrigo de Villandrando, de un Lucas de Iranzo y de un Beltrán de la Cueva. Y obispos de origen no aristocrático —de familia hidalga o labradora o de estirpe hebraica— servían también de vehículo para la perduración del regusto de lo vulgar entre los rangos nobiliarios. Sin esa doble accesión de elementos populares a las filas de la alta nobleza no habría sido en ésta tan vivaz lo rahez como en verdad lo fué al filo del quinientos, según queda probado.

Con los Reyes Católicos y con los Austrias la alta aristocracia, domada políticamente por los príncipes, sufrió la competencia de gentes que escalaban la fortaleza dél poder y de la riqueza por obra de su heroísmo o de su talento. Sufrió la creciente competencia de gentes de capa y espada o de toga y pluma salidas del pueblo. ¿Dejaban de ser pueblo el heroico hidalgo conquistador de un imperio indiano o el ingenioso hidalgo ascendido a la secretaría de Felipe II, ambos de estirpes no más ilustres

y de vida no más distinguida que el imaginario hidalgo toledano señor de Lázaro? ¿Y dejaban de serlo los cada vez más influyentes miembros de la clerecía secular y regular, en buena parte —podríamos decir que en su mayor parte— de nada aristocrática extracción y en contacto cada día más íntimo con la aristocracia nacional?

Y si la nobleza doblegada por el poder real se sintió así emulada, contaminada y hasta desbordada por elementos de abolengo popular, en el pueblo no surgió una burguesía que en movimiento ascensional pudiera romper la costra de lo popular con un estilo de vida nuevo.

No, no se produjo en los albores de la Modernidad un claro e indiscutible triunfo histórico de las minorías, ni sus cuadros se cerraron a la accesión de elementos salidos del demos. Lo popular vital siguió dominando en la sociedad castellana. La falta de masas e ideales burgueses en ella inclinaba al vulgo a la imitación de los módulos vitales de la nobleza y le suscitaba como arquetipo de vida el estilo, el tono y el ideal caballerescos. Pero la tradición psíquica y cultural de la comunidad no pudo alterarse. Siguió la multitud desbordando las débiles represas que la separaban de las clases superiores. Y del rey abajo todos, hasta los grandes, fueron en España pueblo. Fueron pueblo cualesquiera que fuesen las diferencias que separasen las moradas, los trajes, las comidas... de unos y de otros. Fueron todos pueblo, porque a la postre todos lo eran por la naturaleza misma de su sensibilidad, porque lo eran todos espiritual y vitalmente. Un pueblo, eso sí, en el que triunfaban muchas inclinaciones, apetencias, concepciones, bizarrías, ímpetus y sentimientos hidalgos.

Ahora bien, el escritor y la sociedad de que forma parte se influyen recíprocamente. El escritor abre caminos a su pueblo con las propias ideas que alumbra su mente y con las que capta, recrea, transforma y difunde; abre caminos a su pueblo hasta el más exquisito lírico puesto que colabora en la mudanza de la sensibilidad colectiva. Pero, a su vez, la comunidad histórica a que pertenece el escritor condiciona su obra literaria: al enmarcarle dentro de su peculiar estilo de vida, al hacerle partícipe de una irrenunciable herencia temperamental, al suscitar problemas a su meditación e incitaciones a su fantasía, al brindarle una reducida galería de tipos humanos, al sugerirle temas para sus creaciones asaeteando su imaginación a toda hora, y al ofrecerle un público singular para la recepción, captación, goce y fecundidad de su obra literaria. El más adámico y solitario, el más orgulloso y concentrado, el más impetuoso y genial de los escritores escapa con gran dificultad a la acción magnética de la sociedad en que le ha tocado nacer; ni siquiera logra romper las

cadenas que a ella lo ligan cuando altivo y violento reacciona contra ella. Con mayor dificultad aun renuncia al diálogo con el complejo de oyentes o lectores que integran la comunidad histórica de que forma parte. Y en ese inexorable diálogo con su pueblo, el más desdeñoso de la atención ajena, busca, sin remedio, llegar con su palabra hasta las íntimas fibras de la sociedad en que alienta y se mueve.

Por eso en los tiempos nuevos, no obstante las mudanzas de España en ellos, fueron excepción los escritores que por su singular temperamento o su singular frecuentación de lo foráneo, en edad de fácil captación de ambientes extraños, pudieron remontar la corriente de la tradición y se atrevieron a enfrentar la sensibilidad de las gentes que integraban el complejo vital de la nación. Por eso la mayoría de ellos ni supieron, ni quisieron, ni pudieron, ni lograron escapar a la atracción de lo popular. E incluso los más propicios a las creaciones para el goce de grupos minoritarios selectos sucumbieron a la tentación de enamorar al demos —a ese demos que lo era todo en España—, y, rompiendo sus vínculos sagrados con los grupos cenaculares, cometieron adulterio con las masas. Con masas en que se codeaban a la postre el mosquetero y el magnate y a las que no dejaban de pertenecer del rey abajo ninguno; o para decir mejor, casi ninguno.

Capítulo X

HONOR, ORGULLO Y DIGNIDAD

1. *Remotas raíces del orgullo y del honor hispanos*

Que el español de ayer se ha sentido sacudido por el orgullo, asaeteado por la dignidad y aguijoneado por el honor, es verdad indiscutida e indiscutible. No conocemos bien el proceso genético de esas calidades del *homo hispanus*. Forjado en la batalla con su áspera tierra natal, con su áspero destino histórico y con sus ásperos hermanos de patria y de historia —magnífica y bárbara batalla— el español inició tal vez muy pronto la composición de esa triple sinfonía inconclusa del honor, de la dignidad y del orgullo, de la que ha llegado a embriagarse y que sigue aún resonando en sus oídos como un ronco eco lejano.

Esos tres sentimientos y calidades hispanos asoman ya a nuestra historia cuando empezamos a tener noticia escrita de ella y uno de los tres incluso antes. Dió nombre a uno de los pueblos primitivos de Hispania. Tovar afirma que los celtas invasores llamaron a los habitantes de los Pirineos occidentales, por cuyos valles entraron en la Península, los orgullosos, es decir los *varscunes*.

El español que dibujan luego los historiadores y geógrafos clásicos: vehemente, fiel a la palabra dada, duro de cuerpo, sufridor de fatigas y de ánima exaltada, pronta para la muerte, tenía que sentirse ya tironeado por el orgullo, la dignidad y el honor. Que los hispanos eran orgullosos lo dice Estrabón y de las otras dos calidades —naturalmente no del "honor calderoniano" sino del honor en su doble carácter de fenómeno social y de sentimiento íntimo— dieron muestras frecuentes y a veces asombrosas.

Era fácil ganar su amistad honrando a sus mujeres —así logró la de muchos iberos, Escipión— y tratándolos con hidalga cortesía — ese fué el secreto de los éxitos de Graco en Celtiberia. Porque guardaban lealtad fidelísima hasta llegar al sacrificio de la vida, reclutaron entre ellos sus

guardias personales los caudillos romanos que tuvieron ocasión de conocerlos, desde Sertorio a César. Ciudades enteras prefirieron sucumbir a traicionar la lealtad jurada a un hombre, aun después de su muerte; eso hizo entre otras la sertoriana Calahorra. Soportaban en silencio la tortura por no descubrir el secreto de un amigo; coinciden al afirmarlo Trogo Pompeyo y Tácito. Prisioneros y crucificados, los cántabros entonaron himnos de guerra para morir con altiva dignidad. Proscritos, al saber puesta su cabeza a precio, a veces asombraban a los magistrados presentándose altaneros ante ellos: tal fué el caso de Caracota. Y mataban y morían con furia para vengar agravios — un español asesinó a Asdrúbal para cobrarse la muerte de su caudillo.

El orgullo, íntima estimación superlativa del propio valer, implica siempre una ponderación equivocada de los valores de los otros. Ese error domina a las comunidades que viven libres en su solar nacional, cuando sus éxitos históricos deforman su visión del mundo en torno y las incapacitan para apreciar las calidades que los pueblos vecinos poseen. O cuando su aislamiento es tal que no tiene ocasión de contrastar las propias virtudes y talentos con los ajenos talentos y virtudes. De las dos raíces hubo de brotar la soberbia de los hispanos primitivos. Descendían de las vanguardias de diversos grupos humanos que por su audacia y por su ímpetu habían llegado los primeros al Occidente extremo y que en ese extremo Occidente habían quedado aislados de sus matrices históricas. Hasta los últimos entrados en España, los celtas, gozaron y sufrieron de ese apartamiento; incomunicados con sus hermanos de allende el Pirineo, desarrollaron la singular cultura posthallstática, transformando, solitarios, la que tenían al entrar en la Península.

De su orgullo debió de nacer su vivaz y arriscado sentimiento del honor que se tradujo en lealtad o se vertió en venganzas. Su devoción por el honor debió provocar la dignidad de su conducta en sus diarias relaciones con propios y extraños. Y como para vivir con orgullo, honor y dignidad es necesario vivir libres, de aquí que amaran con frenesí la libertad armada que les permitía el libre juego de su hombría; y de ahí que estuvieran prontos a sacrificar la vida por ella y que prefiriesen la muerte al deshonor de la servidumbre.

No creo en la perduración inalterable de las calidades de los pueblos. La dominación de España por Roma no pudo brindar un clima propicio para la conservación de los viejos sentimientos hispanos rezumantes de magnífica grandeza. El orgullo hispano hubo de padecer y de atenuarse como corolario de la conquista romana. Puesto que la soberbia no es al

cabo sino una valoración excesiva de las propias calidades, esa valoración puede descender de nivel y ajustarse a la realidad, cuando el soberbio, pueblo o individuo, al contacto con otros hombres o naciones llega a establecer un sereno paralelo entre sí mismo y los demás y acaba así por juzgar hipertrofiada su propia estimación personal. Con más razón, un pueblo o un hombre que se considera fuerte y se siente por ello orgulloso, cuando es rendido y sojuzgado, puede sufrir una tan grave crisis estimativa en su autovaloración que llegue a tambalearse su soberbia. Eso pudo y debió ocurrir a los peninsulares tras su vencimiento por Roma.

Después, bajo la tiranía del Imperio, se hizo cada vez más difícil la perduración de los viejos sentimientos hispanos. Todas las tiranías, cuando son integrales y se perpetúan durante largo tiempo, al estrangular la libertad han secado las fuentes del orgullo, del honor y de la dignidad de la nación. Ni siquiera perduraría en las minorías de dirigentes, de jerarcas políticos y de terratenientes poderosos. Sólo lograrían tal vez sobrevivir en las zonas donde se prolongó más puro el estilo de vida primitivo y en razón inversa de la intensidad de su romanización. Cabe sospechar que se mantendrían latentes en los hombres del Norte, de Asturias a Vasconia — Galicia fué más romanizada; en la quebrada zona montañosa que a la caída de Roma dió repetidas pruebas de haber conservado la herencia temperamental de los abuelos, al enfrentar y resistir a los germanos con orgullosa decisión, mientras el resto de Hispania soportaba, humillada, la brutalidad de los bárbaros.

El señorío germánico no pudo favorecer en los hispano-romanos el renacimiento de las tres viejas calidades que habían adornado a sus antepasados. Pero la tradicional articulación visigoda no era incompatible con el triunfo del orgullo, del honor y de la dignidad entre los dominadores; y la concepción germánica sobre la posición de la mujer en la familia, en alianza con la ferocidad gótica, dió nacimiento a prácticas sangrientas que habían de servir de gérmenes a las ideas hispanas sobre la honra.

En una *antiqua* de la *Lex Visigothorum* se exime de delito al marido que para castigar el adulterio de su esposa la matase y matase también a su cómplice. En otro precepto también antiguo de la Ley Gótica se libera de pena al homicida del raptor de la mujer de otro *quod pro defendenda castitate (homicidium) commissum fuit.* Y del arraigo alcanzado en la España goda por la teorética de esa vindicta en caso de rapto o de adulterio —la desenvuelven las leyes de los bávaros, de los borgoñones y de los lombardos como el Fuero Juzgo— poscemos dos pruebas decisivas: el rey Teodisclo fué asesinado por los nobles cuyos tálamos había mancillado; y los

vitizanos —godos colaboracionistas de los árabes— atribuyeron la pérdida de España a la venganza por el conde don Julián de la deshonra de su hija por Rodrigo.

A través del hermetismo de las fuentes hispano-godas no es imposible percibir, además, los primeros arpegios de una nueva sinfonía en la que se combinan, con ese nuevo concepto del honor, una soberbia apasionada y a las veces una altiva dignidad.

A cada paso refleja la Ley Gótica la orgullosa supervaloración de la raza o de la estirpe —*gens* o *genus*— y de la categoría social o política: *ordo, gradus, honor* o *dignitas*. El mismo sentimiento se trasparenta en las obras literarias o hagiográficas; esposa de un gardingo del rey *(gardingi regis sponsa)* titula con énfasis San Valerio a una muchacha, y con énfasis también dice de San Fructuoso que era de clarísima progenie regia e hijo de un sublime duque del ejército de España. Esa soberbia racial, genealógica, social o política, se traduce en los más rebuscados títulos que desbordan de las normas rígidas de la etiqueta imperial romana y adquieren contornos del más hinchado barroquismo: ilustrísimos, clarísimos, magníficos, sublimes son llamados todos los palatinos y prelados y aun quienes no alcanzaban a serlo. Ese orgullo de estirpe o de oficio mueve, a quienes creen amenazado su *honor* o su *dignitas* por un título o cargo inferior al que juzgan merecer, a vindicar una reparación que deje a salvo su dignidad y su honor y los de sus familiares: tal fué el caso del espatario Theodemundo.

2. *Soberbia y honor de los viejos castellanos*

Las notas de esta nueva sinfonía del orgullo, la dignidad y el honor se afirmaron en un *crescendo* sostenido cuando los nietos de la gente gótica se asomaron a la historia de la reconquista. Se mezclaron los godos en proyección horizontal —no señorial— con los biznietos de cántabros y vascones en el solar de la más vieja Castilla; y, primero, la batalla de todos contra los musulmanes durante los tres crueles siglos que mediaron entre la invasión árabe y la crisis califal y, en seguida, la repoblación por ellos de las tierras ganadas hasta el Duero, afirmaron los ancestrales sentimientos de las gentes norteñas.

La soberbia castellana nació entonces. Porque de la dura y bárbara lucha trisecular contra el terrible acoso islamita, del pueblo mestizo de cántabros, vascos y germanos que fué forjándose en Castilla —he demostrado que no sufrieron idéntico acoso las otras regiones del reino de Oviedo—

surgió el hombre entero que había de ser en adelante el castellano; y en ese hombre entero, por obra de su dramático destino, triunfó pronto —desde el siglo x a lo menos— junto al coraje, el orgullo. A ese triunfo contribuyó la articulación de signo igualitario que maduró en las tierras colonizadas por los castellanos. Cuajó en ellas un pueblo de hombres libres no jerarquizado por diferencias sociales firmes y rígidas; jerarquizado por diferencias tan flúidas que podían salvarse por obra del arrojo y del ímpetu.

Esa singular articulación de una comunidad humana integrada por masas de hombres libres constituyó el clima histórico más propicio para el triunfo de la soberbia. Ortega y Gasset ha sostenido que de la soberbia de un pueblo surge necesariamente una sociedad igualitaria: "el todos iguales". Su observación es exacta, pero no lo es menos que, a la inversa, la igualdad en la libertad de los miembros de una nación crea en éstos un vivaz sentimiento de orgullo, que sólo se afirma con trabajo o no llega a afirmarse jamás en pueblos articulados señorialmente.

Y ese orgullo de las masas castellanas hubo de acentuarse en todos por sus éxitos en la dura batalla por la libertad nacional, primero, y contra el moro, luego — entraron y saquearon Córdoba en 1009. Y por su ascenso de solariegos a ciudadanos, de villanos a caballeros y de jinetes labradores a infanzones nobles —tenemos noticias de tales ascensos en los días de García Fernández y Sancho Garcés—, en quienes por su bravura y por su audacia habían logrado tales medros.

En el siglo x asoma ya por lo menos a la historia el orgullo castellano. Los castellanos no se humillaron como los gallegos y navarros ante Almanzor y ninguna noble mujer de Castilla fué enviada a Córdoba para formar parte del harén de "El Vencedor". Hijas de la soberbia castellana fueron según lo más probable las fabulosas leyendas de los jueces y de la condesa traidora; la primera ilustraba los orígenes de la independencia de Castilla y la segunda intentaba justificar las derrotas. Y las fuentes históricas y literarias nos descubren en seguida el triunfo del orgullo en todas las gentes del condado.

Rezuma soberbia —una soberbia basada en la hombría— el relato que hacen de sus muchos desmanes, en defensa de sus libertades y derechos, los villanos de Castrojeriz, equiparados por García Fernández con los caballeros rurales —los peones— y con los nobles o infanzones — los jinetes. Un bárbaro orgullo dicta sus palabras sobre asaltos a villas y palacios reales y condales —irrumpimos en el lugar, tomamos nuestra prenda, bebimos el vino que encontramos allí e hicimos presa en cuanto hallamos—, sobre venganzas contra sus ofensores —los echamos fuera de sus casas con gran

deshonor— y sobre la defensa judicial de sus "fazañas" ante reyes y condes, de quienes logran la confirmación de sus derechos.

Y claro está que si los villanos de un pueblo de Castilla dieron tales muestras de soberbia, no podemos asombrarnos de que los infanzones o nobles de sangre, con quienes el conde había equiparado a los caballeros de Castrojeriz, se sintieran también torturados y exaltados por idéntico orgullo. Del que mostraron en el curso de sus tratos con los taifas andaluces nos da noticia el último rey Ziri, de Granada, en sus memorias.

Por orgullo colectivo —hoy diríamos por orgullo nacional— resistieron los castellanos por entonces el cambio de liturgia y se opusieron a que el viejo rito hispano-godo fuera sustituído por el rito romano. Es difícil explicar de otra manera la historia y la leyenda de la oposición de Castilla a tal mudanza, pues es duro de admitir que los hidalgos y villanos castellanos sintieran tan tierna devoción por la vieja liturgia como para defenderla con vehemencia apasionada.

Documentos y textos legales nos presentan también desde el siglo XI claras pruebas de la vidriosa estimación de su honor por los nobles de León y de Castilla. Tan incisiva y aguda había ya llegado a ser, que muerte y deshonra aparecen equiparadas ante la ley en sus proyecciones sociales y jurídicas. Cuando el rey concedía el privilegio de infanzonía, es decir, de nobleza, otorgaba con el valor penal del noble: "onram et desornam et calumniam de infanzon". La deshonra podía ser de dicho o de hecho y hasta referirse a actos cometidos contra los vasallos o las cosas del hidalgo. Y de un precepto del Fuero de Miranda, de 1099, y de la noticia de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* sobre la muerte dada por Munio Alfonso a su hija, que encontró "jugando" con un joven, cabe deducir que entre los infanzones el marido o el padre tenían el derecho, y aun la costumbre, de matar a los adúlteros o a quienes manchaban la pureza de su estirpe.

Poco después los juglares, que conocían bien al pueblo de Castilla, exaltaron el orgullo, destacaron la dignidad y ensalzaron el sentido del honor, de los personajes cuyas vidas presentaban al juicio popular como paradigmas de conducta. O estigmatizaron el quebrantamiento de las leyes morales que regían la exteriorización de tales sentimientos, por quienes presentaban como dechados de ignominia.

Orgullos que provocaron agravios y agravios que se estimaron deshonras dieron origen a la trágica cadena de venganzas que se refieren en el Cantar de los infantes de Lara. En torno al desafío vindicativo de la traición de Bellido Dolfos gira el asunto del Cantar de Zamora. Y en el Poema del Cid es posible rastrear toda una teorética del orgullo y del honor.

A su ondra e a nuestra pro", declararon los infantes de Carrión que querían casarse con las hijas del Campeador, porque ellos eran de "natura" de condes y Rodrigo un simple infanzón pero de gran fortuna; y el rey ordenó que dijeran al Cid a propósito de tales bodas: "Abrá y ondra e creçerá en onor." Después el juglar dedica buena parte del Cantar a referir la deshonra en los Robledos de Corpes de las hijas del Campeador y la vindicación de tal deshonor en las Cortes de Toledo. Y a esas dos caracterizaciones diferentes de la honra —jerarquía social y fama pública— se añade en el Poema clara prueba de la proyección del honor hacia el grupo de que forma parte el individuo, puesto que por contaminación alcanza a la comunidad el deshonor de aquellos de sus miembros que cometen un acto reprobable. El Conde de Barcelona, desconocedor del destierro del Cid, le supone expatriado en daño de su rey, se niega a recibirlo y le injuria así: "Sabrá el salido a quien vino desondrar."

En una comunidad histórica donde la masa no era puro cimiento inerte sobre el que alzaban el edificio de su vida las minorías señoriales, donde el pueblo constituía elemento activo del cotidiano fluir de la historia, donde contaba la pública opinión, orgullo, dignidad y honor se entreveran necesariamente en la mecánica vital, no sólo del noble sino del pueblo todo.

En los regímenes tiránicos se desvanecen las tres calidades; en los regímenes señoriales pueden arraigar entre la minoría de los señores; sólo pueden medrar las tres y ganar aun a las masas, en las sociedades articuladas sobre la base de la libertad orgánica de la gente menuda: del pueblo.

Ese fué el caso de Castilla, islote de hombres libres en la Europa feudal, horro de la garra señorial de prelados y magnates, país de infanzones labradores y de caballeros villanos, de clases flúidas y abiertas, tierra brava cuyos primeros caudillos necesitaron del concurso entusiasta de su pueblo para conseguir y afirmar la libertad nacional frente a León, Pamplona y Córdoba; comunidad histórica que se prolongó hacia el Sur en una espesa red de fuertes y de grandes concejos.

En tierras de León y de Galicia durante los siglos IX a XI los actos sexuales de la gente villana, fuera de matrimonio, implicaban simplemente el pago de una pena pecuniaria. Según he probado hace un cuarto de siglo, en mis "Estampas leonesas", casos de tragedia en otros períodos históricos de España terminaban allí como cualquier otro delito. La muerte misma se penaba también del mismo modo, e incluso el derecho de venganza se redimía mediante la entrega de una suma de dinero.

Pero el villanaje castellano se contagió temprano del sentimiento del honor caballeresco. En el fuero de Miranda de 1099 se lee: "Et si invenerint

eum facientem fornicium cum uxore velata ubicumque, interfeciat ambos, aut unum si plus non potuerit; et si alius captus fuerit, comburatur." Y se añade que ese marido engañado que había matado a los adúlteros o a uno de ellos, si no había podido matar a los dos, o que había quemado al otro de haberlo atrapado después, estaría exento de pagar la pena del homicidio y libre del derecho de venganza de los parientes de las víctimas.

Y en el fuero de Escalona de 1130 se dispone que fuera ahorcado quien forzare a una mujer o le hiciera algo vergonzoso "unde habeant suas gentes malum nomen" (de donde viniera mala fama a su familia); palabras de las que resulta a las claras la proyección de la sombra del honor sobre todo el grupo familiar y el celo por su honra y fama de los villanos de un pueblo castellano.

Sí; los villanos de Castilla empezaron pronto a seguir las huellas de los hidalgos y a recibir sus ideales. Esa concepción del honor arraigó pronto entre ellos y se generalizó en las masas urbanas de otros concejos del reino. El fuero de Soria libera de responsabilidad penal al marido, al padre y al hermano que encontrasen a su mujer, su hija o su hermana "yaciendo" con otro y que matasen a los dos culpables; y decreta que, si no se les hallara *in fraganti* pero se comprobase el adulterio, que los adúlteros muriesen por ello, a no ser que el marido sufriese "la deshonra", en cuyo caso debía soportar las injurias de los vecinos. Los fueros de Alcalá, Zorita, Cuenca y Heznatoraf, entre otros, al eximir de pena y de enemistad al marido burlado que matase a los adúlteros, atestiguan la extensión de esa teorética de la venganza del honor mancillado a los concejos de las nuevas tierras de Castilla; y los de Ledesma, Coria y Usagre, su adopción por los ciudadanos de las tierras nuevas de León, incluso por los habitantes de poblaciones de señorío, como era Usagre. Varían los pormenores de los preceptos forales, pero todos responden al mismo principio, todos exigen la muerte de los dos culpables, y todos acompañan tales disposiciones con la amenaza de las más duras penas —la horca o la hoguera— a los que forzaran mujeres. Algunos fueros —los de Zorita, Cuenca...— liberan de castigo a quienes castraran al hombre que encontrasen con su mujer o con su hija. Y en el "Libro de los fueros de Castilla" se lee esta fazaña (caso judicial): "un cauallero de Ciubdat Rodrigo... fallo yasiendo a otro cauallero con su muger e pristol este cauallero et castrol... Et jusgaron le en la corte que deuye ser enforcado, pues que ala muger no le fiso nada; et enforcaron le. Mas quando atal cosa abiniere que fallar a otro yasiendo con su muger quel ponga cuernos, sil quisiere matar e lo matar, deue matar asu muger."

3. *La honra y la fama en la Castilla medieval*

Castilla —y en seguida León, pronto hermanado con ella para siempre— hizo y deshizo a los hombres, mucho antes de que don Alonso Fernández Coronel, al ir a ser ajusticiado por orden del rey don Pedro I, acuñara la histórica frase, luego repetida por don Álvaro de Luna: "Esta es Castilla que face los omes e los gasta". Las frases históricas y literarias más famosas de España han nacido de la entraña de la vida real y siglos antes de que adquirieran eternidad. Y Castilla desde hacía siglos venía haciendo y deshaciendo a sus personalidades más señeras con el calor de su apoyo y de su aplauso o con la saña de su crítica implacable, como en toda democracia.

Esos hombres que Castilla hizo o deshizo desde los albores de su historia como pueblo —no sería difícil registrar muchos casos de hombres, rápidamente ascendidos a altas cumbres sociales por caprichos del azar y de pronto caídos, en un instante, desde el pedestal de su gloria— hubieron de sentir muy pronto el orgullo de su triunfo cuando, hijos de sus obras, el viento de la fama hinchaba las velas de la navecilla de su vida. Hubieron de cuidar con celo de su honra y de vivir con dignidad, para salvarse de los mudables giros del huracán de la opinión, que podía hacer zozobrar a la postre la nao de su incierto destino. Y hubieron de extremar su desdén hacia la muerte, si llegaba la ocasión de enfrentarla cara a cara ante las masas, para ganar su postrer batalla al juicio popular. Cercado en Aguilar, don Alonso Fernández Coronel dijo ya a Gutierre Fernández: "Amigo, el remedio de aquí adelante es éste: morir lo más apuestamente que yo pudiere, como caballero."

Como reza la copla que canta la caducidad de todo orgullo: "los ríos van a la mar / ayer se cayó una torre", en Castilla iban de prisa hacia el Océano los ríos caudales tanto como los medianos y los chicos, y se caían con tanta frecuencia los altos torreones como los viejos palomares. Orgullo mientras la veleta marcaba el norte del azar favorable, honra y dignidad a lo largo de la difícil ruta y dignidad y orgullo en la tormenta y el naufragio.

La Crónica General refiere las palabras con que Fernán González movió a los suyos a proseguir luchando para ganar fama imperecedera y la venganza que García Fernández tomó de la deshonrosa fuga de su esposa con un caballero francés. Pero no sólo aparecen así aureolados por la leyenda los héroes máximos, arquetipos de la vida ideal de la nación. En el

siglo XIII se nos muestran aguijoneados por iguales sentimientos los hidalgos, los ciudadanos y hasta los labradores. Como queda probado, no hay una nota discordante en el *concertante* de los fueros municipales acerca de la venganza del honor matrimonial escarnecido. Y no faltan testimonios de la exaltación del orgullo, la honra y la dignidad de castellanos y leoneses en el fluir de su existir diario.

En las estampas del cerco de Sevilla que traza la "Crónica General" aparece tan elogiado el valor temerario de Garci Pérez de Vargas como su celo en guardar silencio sobre la muestra de flaqueza de un caballero –le abandonó en un trance difícil– para que no perdiera su fama y su honor.

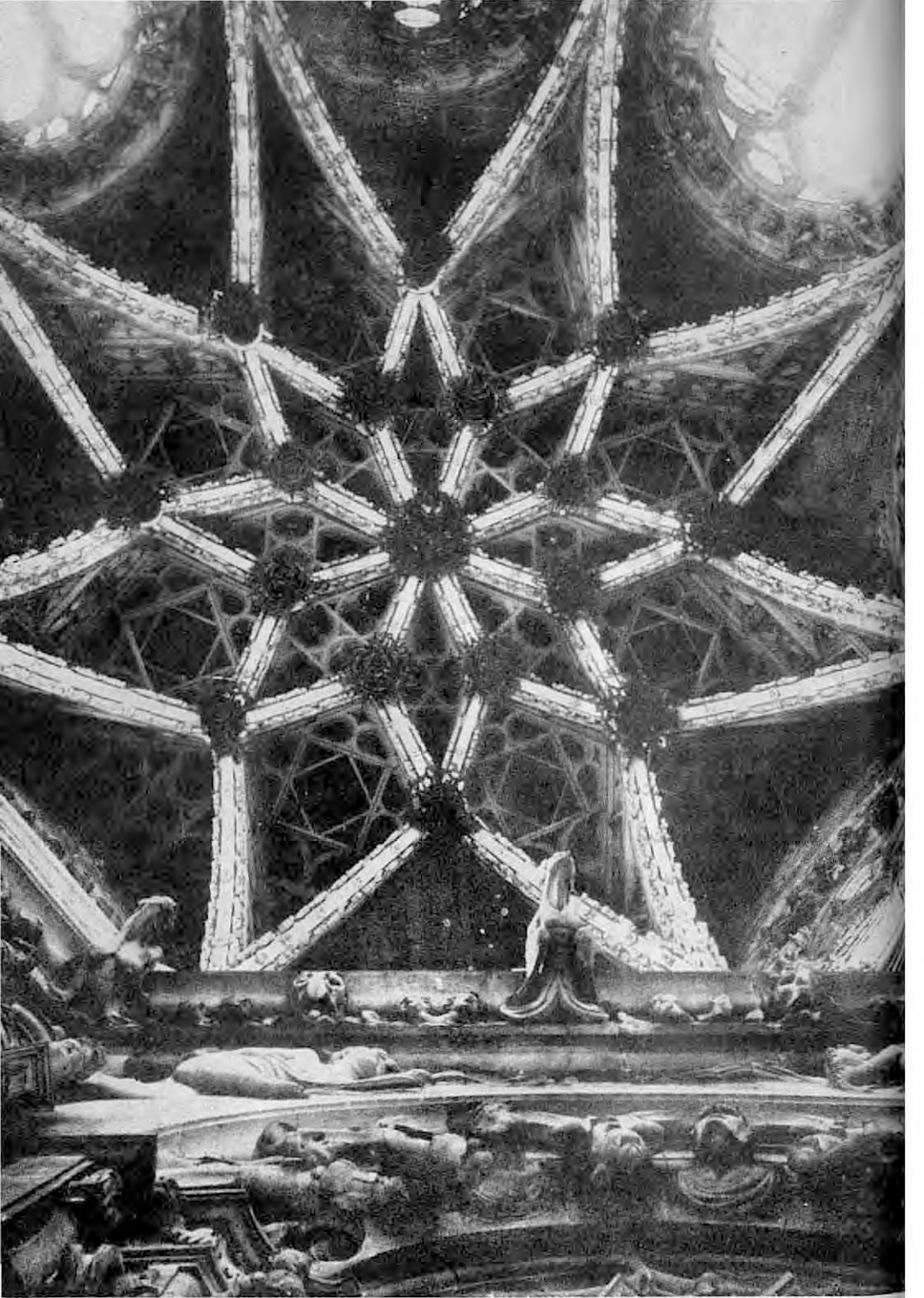
En la "Crónica de la población de Ávila" –de mediados del siglo XIII– se lee que un caballero abulense llamado Blasco Cardiel, quien durante una de las campañas de la milicia concejil de Ávila a tierras andaluzas abandonó a los suyos cercados por los almohades creyéndolos perdidos: "quando sopo que los de Auila auien vençido la batalla non enduró (no pudo) sofrir la uergüença, e fuesse de la tierra e fizo su morada en Calatayud".

En esa misma Crónica se recoge la leyenda heroica de Nalvillos, un famoso caballero de Ávila a quien según la tradición había robado su mujer el señor moro de Talavera. La fantasía popular abulense hizo a su héroe realizar una atrevidísima y novelesca aventura para vengar tan gran deshonra –así la califica en el relato el mismo ofendido– y el pasaje legendario termina con la quema por Nalvillos del caudillo islamita y de su propia esposa, que "en faziendo sus deportes" con el raptor, se había olvidado del amor de su marido.

También en la "Crónica de la población de Ávila" se cuenta que, en el cerco de Jaén, varios caballeros abulenses acudieron a socorrer a otros, sus convecinos pero sus enemigos, que se hallaban ocasionalmente en gran peligro. Porque "si non non somo para tornar a Auila sin vergüença", hace decir el cronista al que propuso a sus amigos acudir en auxilio de quienes no lo eran. Y como un magnate preguntara por qué habían socorrido a sus adversarios y no los habían dejado morir, escuchó de otro abulense esta respuesta: "ninguno non se ternie por vengado en muerte de su enemigo si le non mata por su mano assi como deue".

En el "Libro de los fueros de Castilla" –también de mediados del siglo XIII– se refiere que doña Elvira, sobrina del arcediano de Burgos, se desposó con un caballero y recibió de él la dote a estilo visigodo. No llegaron a casarse y el caballero le pidió que le volviera lo que le había dado. Negóse ella, acudieron ante don Diego Lope de Haro, falló éste salomó-

95. — Interior en gótico florido de la catedral de Sevilla. La cruz de la cara islámica de la vieja Hispalis romana. El sepulcro de Colón completa el tríptico sevillano: Lo hispano-árabe, lo hispano-cristiano y lo hispano-atlántico. Alfaquíes y poetas, clérigos y caballeros, banqueros y mercaderes... y después Cristos, Inmaculadas, el Pícaro Guzmán de Alfarache y... Don Juan. De la ciudad mora sólo quedan sus viejos edificios y su viejo arte: fue enteramente vaciada por Fernando III.



96. — Por lo que el gótico flamígero tenía de desborde ornamental que podríamos calificar, metafóricamente, de barroco, prendió pronto y arraigó mucho entre nosotros. Sirva de ejemplo de tal triunfo la bóveda gótica florida del crucero de la catedral de Burgos, por española, exhuberante de decoración y con tendencia cueviforme.

nicamente que si doña Elvira confesaba haber abrazado y besado al caballero, en desposorio, que conservara la dote, pero la sobrina del arcediano prefirió devolverla.

En la misma colección de fazañas se cuenta esta tremenda escena: Un hijo del alcalde de una población cuyo nombre se calla, entró de noche a robar en casa de una viuda, hurtó sus maletas a unos romeros alemanes, le detuvieron éstos, dieron voces, llegaron las gentes de la villa, al día siguiente le llevaron ante los alcaldes y el concejo, le condenaron a ser ahorcado: "et enforcol su padre e sus parientes, e ellos trauaron la soga fasta que fue muerto".

Garci Pérez de Vargas evita la deshonra de un caballero con su silencio pertinaz, Blasco Cardiel no puede soportar la vergüenza y huye de su ciudad natal, el pueblo de Ávila adorna legendariamente la venganza de un rapto y de un adulterio, los caballeros abulenses socorren a sus paisanos enemigos para poder matarlos ellos, la desposada sobrina del arcediano de Burgos prefiere devolver la dote a reconocer el leve desliz de un abrazo y de un beso y el padre y los parientes del mozo ladrón le ahorcan por su mano. El orgullo y el honor hidalgos, la honra femenina, la dignidad familiar y detrás, siempre, la opinión pública —el bueno o el mal nombre del fuero de Escalona— erguida, amenazante, fiera, bárbara, sañuda. Hasta forzar a los villanos a tirar de la soga con que era ahorcado el hijo y el pariente ratero, para mostrarse ajenos al delito y vivir dignamente.

Ese sentimiento de vergüenza caballeresca constituyó en la Castilla del siglo XIII el resorte principal de la vida nobiliaria y aun de la vida de todo el pueblo.

"Las Partidas" lo colocan como cimiento de la hidalguía y de la caballería: "Ouieron por bien los sabidores, que catassen omes para estas cosas que ouiessen en si verguença naturalmente... Que la verguença vieda al Cauallero, que non fuya de la batalla, e porende ella le faze vencer." (Part. II, tít. XXI, ley VIII).

"E aun porque se esforçassen mas, tenian por cosa guisada, que los que ouiessen amigas, que las nombrassen en las lides, porque les cresciessen mas los coraçones, e ouiessen mayor verguença de errar." (Part. II, tít. XXI, ley XXII).

"Leales conuiene que sean en todas guisas los Caballeros... por tres razones, segun los Antiguos dixeron. La primera es, porque son puestos por guarda e defendimiento de todos, e non podrian ser buenos guardadores los que leales no fuessen. La segunda, por guardar honrra de su linaje, lo que no guardarian, quando en lealtad errasen. La tercera, por no fazer ellos

cosa por que cayan en verguenza, en lo que caerian, mas que por otra cosa, si leales non fuessen." (Part. II, tít. XXI, ley IX).

En la "Crónica General" los colaboradores del Rey Sabio llegan a escribir: "La postura (el compromiso) dond' nace a omne gran uerguenna e desonra non se devie tener." Y el mismo Alfonso X elige este estribillo para la Cantiga donde cuenta cómo la Virgen reemplazó a la tornera fugitiva:

De vergonna nos guardar
Punna todauía
Et de falir et d'errar
A Uirgen María.

El cerco de los castellanos por la opinión popular que hacía y deshacía los hombres, avivó la llama del honor entre nobles y plebeyos. Junto a la honra —homenaje personal que se rendía a Dios, al rey o a quien aventajaba en jerarquía— y junto a la honra —categoría social que se adquiría por concesión divina o regia o por el propio esfuerzo o la propia virtud— el honor pendía del crédito que la voz del pueblo otorgaba a cada uno en función del propio mérito o de la caprichosa fortuna.

Alfonso el Sabio insiste con frecuencia en "Las Partidas" en la honra debida a Dios, al rey, a los prelados y a los nobles y marca incluso al pormenor la que se debía a los caballeros. Define así la otra clase de honra: "Honrra tanto quiere dezir, como adelantamiento señalado con loor, que gana ome por razon del logar que tiene, o por fazer fecho conoscido que faze, o por bondad que en el ha." (Part. II, tít. XIII, ley XVII.) Y caracteriza a maravilla el honor crédito: "Ca segund dixeron los Sabios, que fizieron las leyes antiguas dos yerros son como iguales, matar al ome, o enfamarlo de mal; porque el ome despues que es enfamado, maguer non aya culpa, muerto es quanto al bien, e a la honrra deste mundo; e demas, tal podria ser el enfamamiento, que mejor le seria la muerte, que la vida." (Part. II, tít. XIII, ley IV.)

El platillo en que se juntaban la honra concedida o negada por el rey y el honor caprichosamente otorgado o negado por el crédito público pesaba tanto en la balanza de la honra y del honor que a veces vencía y superaba al otro, no menos importante, en que los hijos de Castilla ponían su propio esfuerzo personal. Pero no era el castellano hombre para consentir ese desequilibrio injusto y duro de sufrir y trató de vencer y de superar la gravitación de la posible injusticia real o de la posible fama adversa. De esa batalla nació el auténtico sentimiento del honor.

Ese sentimiento del honor proyectado en la vergüenza fué un acicate y un freno y a la par un temor y un dolor: impelía al hombre y le guiaba en las grandes tormentas de la vida o en el laberinto de su existir diario; se tradujo en la dignidad de la conducta e intentó asegurar su fama hasta más allá de la muerte.

Si del orgullo nació el honor y del honor la dignidad en un encadenado proceso genético, luego la dignidad espoleó la honra y la honra vivificó el orgullo en un ascendente movimiento impulsivo.

4. *Soberbia, honra y vergüenza caballerescas: el honor en España*

Los tres sentimientos así entreverados, exaltados por la energía producida en la turbina de la fama y después precipitados en alud sobre las ásperas vertientes de la vergüenza hidalga, arraigaron profundamente en León y Castilla, triunfaron en todos los otros reinos hispanos y ganaron en España toda, desde las cumbres de la realeza hasta los llanos del pueblo.

Raimundo Lulio, en el "Libro del orden de caballería", coincide con Alfonso X de Castilla al teorizar sobre el honor y la vergüenza. También registra junto a la honra-homenaje personal que debía rendirse a Dios, al rey, a los señores o los caballeros, la honra-categoría social recibida por gracia divina o por merced regia o adquirida por el propio esfuerzo o por la propia virtud.

Declara obligación del caballero mantener o restaurar el honor de la orden de caballería y defender el honor de su señor y del reino o principado. Señala los múltiples deberes que implicaba la guarda de la honra personal. "Por el honor... tiene el caballero nobleza de corazón y por nobleza de ánimo se inclina más tardíamente a la villanía... y a la maldad y al engaño." "Cuando preciso fuese alargue las manos y haga gastos dando generosamente según conviene a su honor." "Ningún hombre puede amar ni honrar mejor ni tener mayor caballería que quien muere por su honra." Y destaca también la significación de la vergüenza: "Porque el caballero —escribe— debe temer más ser vituperado que ser muerto: la vergüenza debe dar más pasión a su coraje que el hambre, la sed, el calor, el frío, ni otra pasión ni trabajo del cuerpo." "Así como el casco de hierro defiende la cabeza, que es lo más alto y el miembro principal entre todos los miembros del hombre, así la vergüenza defiende al caballero."

Que el mismo rey, fuente graciosa de la honra para todos, tenía la suya tan vidriosa como la de cualquier hidalgo, es también seguro. Ni él se

libraba de deshonra, por obra de los hostiles hados del descrédito o como corolario de la humillación de su persona o de su regia autoridad en los azares de la vida política. Sobre tales posibilidades teoriza Alfonso X en *Las Partidas*, y forcejeando para evitarlas se nos muestran dos reyes de Aragón, sus contemporáneos. Jaime I dice en su Crónica que en una ocasión se dirigió a don Pedro Ahones con estas palabras: "Vos nos servís de tal vergüenza, como grande es la nuestra propia." Y Pedro III por conservar su honor cayó en la trampa que le tendió su enemigo el rey de Nápoles. Para conseguir éste alejar al aragonés de Sicilia, le acusó de no haber entrado en ella como buen caballero sino alevosamente, seguro de que tal acusación decidiría al príncipe español a volver por su honra y a concertar un desafío. Así ocurrió, y el rey de Aragón cruzó el Mediterráneo y España y acudió novelescamente al palenque de Burdeos a fin de defender con su espada la limpieza de su fama.

Si los actos de un caballero, según Alfonso X y según Raimundo Lulio, acarreaban honra o deshonra a la Orden de la Caballería, los del rey honraban o deshonraban al reino todo. En 1271 Jaime I se esforzó en el Concilio de Lyon, ante Gregorio X, para que se organizara una nueva cruzada; ofreció al Pontífice acompañarle con una hueste de mil caballeros y elogió con orgullo la potencia de la flota catalana. Ante las indecisiones de los demás asistentes a la asamblea canónica se despidió del Santo Padre, abandonó la reunión con los miembros de su séquito y les dijo: "Barones, ya podemos marcharnos: hoy a lo menos hemos dejado bien puesto el honor de España."

¡El honor de España! El honor no sólo de un reino sino de toda la comunidad histórica que alentaba dentro de las fronteras de la vieja Hispania romana. ¡El honor de España! Bella frase que descubre la clara concepción perdurable y renaciente de la unidad esencial de la Península y, a la par, acredita la proyección de la idea del honor desde el individuo a la sociedad de que formaba parte. Por el Fuero de Escalona sabíamos que la deshonra de una mujer acarreaba mala fama, es decir, la pérdida de la honra a sus familiares *(suas gentes)*. Ahora vemos, a la inversa, pero en un escenario mucho más vasto, procurando honor a todos los hispanos, la arrogante conducta del rey de Aragón ante el Pontífice. ¡El honor de España! Esta idea y esta frase que por primera vez fueron concebidas y acuñadas por un catalán —retengamos el hecho— iban a hacer fortuna y a asomar muchas veces a la historia, en torno, eso sí, a conceptos muy diversos del honor español.

En la primera mitad del siglo XIV don Juan Manuel afirmó ese concepto

del honor como bien general de un pueblo todo. Castilla no gozaba según él de su vieja honra o preeminencia en España. Quería restaurar la gloria de su patria: "Estava aguisado de cobrar Castiella toda su onra si se fiziese por ello todo lo que se deuia facer." Pero la mengua padecida por Castilla era justo castigo de la divina providencia y no era posible lograr mejor ventura: "Et commo quier que esto seria grant vien et grant onra de Castiella non se puede fazer —escribe— nin se fará fasta que Dios quiera que los castellanos emienden sus vidas e fagan emienda de sus pecados por que pierda Dios saña dellos." Para don Juan Manuel la "vergüenza" en que Castilla había caído —en gran parte, importa decirlo, por las propias torpes hazañas del nieto de San Fernando— era culpa no de un hombre sino de todo un pueblo.

Alrededor de un siglo después de que don Jaime porfiase por el honor de España, Fernán Pérez de Guzmán dijo de don Fernando de Antequera que procuró "grandisimo honor a la naçion. Ca como a todos es notorio, aquella guerra de Granada que el rey su hermano dexo començada con nesçesidad, el la prosiguio e continuo con uoluntad de seruiçio de Dios e onor de Castilla". Frente al cronista catalán, el castellano limitaba las fronteras de la comunidad honrada por el príncipe a las de uno de los reinos españoles, porque los hechos de los que emanaba la honra habían tenido lugar dentro de la Península. Pero repetía el mismo concepto del honor como proyección social de la conducta del príncipe sobre los destinos de un pueblo.

Una generación más tarde se había afirmado y ampliado esa concepción de la honra y bastaban los hechos de un caballero para procurarla a toda la nación. Fernando del Pulgar alienta al Condestable de Castilla, don Pedro Fernández de Velasco, a sufrir los trabajos que padecía en el sitio de Montanchez, "pues son por ensalçamiento de la corona real e por el honor y paz de vuestra propia tierra".

Y medio siglo después la honra de España iba a pender de la actitud de cualquier español e incluso de meros hechos de conciencia.

En el siglo XIV, no obstante el claro inicio de un giro decisivo en la vida de España, perduraron en vigencia los vivos sentimientos tradicionales que habían integrado hasta aquí el tríptico del orgullo, la dignidad y el honor hispanos.

Contra el orgullo había arremetido Raimundo Lulio en el siglo anterior siguiendo las directrices del pensamiento cristiano, medieval y de siempre. En el "Libro del Orden de caballería" escribe: "Soberbia es vicio de desigualdad, porque el orgulloso pretende no tener par ni igual... Y porque la

humildad y la fortaleza son dos virtudes íntimamente ligadas, ambas enemigas del orgullo, si tú, caballero orgulloso, quieres vencer el orgullo, ajusta en tu ánimo la nobleza de la fortaleza y de la humildad... ¿Te sentirás orgulloso cuando vayas con todas tus armas y vestiduras caballerescas? No te sentirás así si la fortaleza de la humildad te hiciera recordar la razón porque eres caballero... Si fueras abatido de tu caballo y vencido y apresado, ¿te sentirías orgulloso? No; porque la fuerza corporal habría vencido y bastado en el ánimo de un caballero para humillar tu orgullo; y como quiera que la nobleza del coraje no es corporal, cuánto más, fortaleza y humildad deben humillar el orgullo del noble corazón que lo es por espiritual nobleza." Para Raimundo Lulio los orgullosos eran injustos y de poco seso y el orgullo rebajaba al hombre. "Hayas temor del caballero humilde —dice—, pero no del orgulloso."

En el siglo XIV combatieron la soberbia y el orgullo desde bases ideológicas distintas, aunque emparentadas: don Sem Tob, el Arcipreste de Hita y el Canciller Ayala. El rabino de Carrión escribe: "Desy da cuenta çierta / Quien orgullo mantyen / Que punto ensu tyesta / De meollo non tyen." Juan Ruiz registra los daños morales y materiales que la soberbia acarrea y las caídas que a la postre provoca. Y Pero López de Ayala insiste en la temática cristiana del pecado de los soberbios.

Todos los moralistas peninsulares, y con ellos algunos escritores muy leídos, en obras muy difundidas y populares —sirva de ejemplo el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera—, siguieron arremetiendo, castigando, ridiculizando, combatiendo la soberbia.

Pero todas estas arremetidas y combates y otros de menor jerarquía que cabría señalar, fueron como voces clamando en el desierto. El aguijón de la soberbia tenía envenenada el alma de los españoles. De los españoles, escribo, porque incluso entre los orgullosos castellanos sorprendió la soberbia de los aragoneses que acudieron al cerco de Sevilla. En la "Crónica General" se lee: "se quisieron los aragoneses apartar para amostrar su orgul, et non les dixo mucho bien". Con razón el mismo Arcipreste de Hita dice al Amor: "más orgullo et más brío tienes que toda España". Si la soberbia había contribuído a forjar al hombre entero que era ya el *homo hispanus*, esa condición del peninsular se proyectaba a su vez en el orgullo y atizaba su hoguera.

En ella se abrasaban en Castilla grandes y chicos.

Don Juan Manuel se dejó dominar por el orgullo —llegó a atribuir origen maravilloso a sus armas y a tener a su linaje por llamado a vengar la muerte de Jesucristo— y ese orgullo le arrastró a revolver Castilla y a

cometer verdaderas felonías. El orgullo, tanto como su desequilibrio mental, guió los trágicos pasos de Don Pedro el Cruel y le empujó hasta su desastroso fin. Transida de orgullo lanzó a la resistencia contra Fernando de Antequera al Conde de Urgel, su propia madre — "Hijo, o rey o nada". Por orgullo nacional el Conde de Cifuentes arrojó de su asiento al embajador inglés en el Concilio de Costanza. Orgullo rezuma la defensa de la preeminencia de Castilla sobre Inglaterra que hizo en tal concilio don Alonso de Cartagena. Por orgullo murió el Papa Luna en Peñíscola sin renunciar a la tiara pontificia. Más que la codicia perdió el orgullo a don Álvaro de Luna — cegado por él llegó a permitirse el inútil crimen de Burgos y a fiar en la benevolencia del monarca; pero su orgullo en el patíbulo le ganó la admiración póstuma de Castilla. El orgullo castellano movió la pluma con que Fernando de Torres escribió su memorial a Enrique IV. Y el orgullo asoma con frecuencia a la galería de retratos que trazaron de los ilustres varones de Castilla, Fernán Pérez de Guzmán y Fernando del Pulgar.

El orgullo contra el que se alzó el rabino de Carrión don Sem Tob había ganado en el siglo XV hasta a los nietos de los judíos que habían abrazado el cristianismo. Don Alonso de Cartagena se muestra orgulloso de la nobleza de su estirpe hebraica al replicar a Juan de Mena en el *Diálogo de la Vida Beata*, obra de otro cristiano nuevo, Juan de Lucena. Sólo la soberbia genealógica del poeta converso Juan de Montoro, que trabajaba como sastre en Córdoba, pudo moverle a denunciar el vil origen de otro poeta de su raza, Juan de Valladolid. Fernando del Pulgar no logra encubrir en sus cartas el orgullo erudito y literario que le tiranizaba el alma. Fernando de Rojas descubre el suyo a las claras en sus lanzadas frecuentes y sañudas contra la luz de la estirpe hidalga. Y el orgullo por su creación literaria venció a la postre a su posible escrúpulo y a su posible temor por la crudeza y por el sentido antinobiliario y anticlerical de "La Celestina", y esa victoria le llevó a registrar su nombre y su patria en los acrósticos famosos.

El orgullo ganó incluso a las mujeres y a las clases bajas de la sociedad castellana. De las mujeres soberbias se burla más de una vez el Arcipreste de Talavera en el "Corbacho"; y Fernando de Rojas muestra torturadas por tal sentimiento hasta a alguno de los criados de Calixto y hasta a las rameras amancebadas con ellos. Ese orgullo mueve sus lenguas en sus frecuentes prédicas antiseñoriales. Llamas de soberbia abrasan singularmente a la buena moza Areusa, tan amigada con Celestina. "Ruyn sea quien por ruyn se tiene. Las obras hazen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán é Eua", dice con énfasis en una ocasión; y poco después arremete con

desprecio contra los que sirven a señores y en medio de su parlamento exclama: "¡O, tía, y qué duro nombre é qué graue é soberuio es 'señora' contino en la bocal"

Incluso descubre con frecuencia su orgullo, por sus triunfos en el oficio de cuya maestría se alababa sin rubor, la "vieja barbuda" de Celestina, de quien dijo Pármeno a Calixto: "Si entre cient mugeres va é alguno dize ¡puta vieja! sin ningún empacho luego buelue la cabeça é responde con alegre cara." A Lucrecia, la doncella de Melibea, le endilga estas palabras: "Bien parece que no me conociste en mi prosperidad, hoy ha veinte años... No puedo decir sin lágrimas la mucha honra que entonces tenía... Caballeros, viejos y mozos, abades de todas las dignidades desde obispos hasta sacristanes... el que menos había que negociar conmigo por más ruin se tenía."

El converso Fernando del Pulgar, hombre de pluma y no de espada, llega a mostrarse ganado por la soberbia heroica de los castellanos y nos ha dejado además una clara muestra de orgullo nacional: "Yo por cierto —escribe— no ví en mis tiempos, ni leí en los pasados viniesen tantos caualleros de otros reinos e tierras estrañas... por fazer en armas a todo trance, como ví que fueron caualleros de Castilla a la buscar por otras partes de la cristiandad... Ví también guerras en Castilla, e durar algunos tiempos; pero no ví que viniesen a ella guerreros de otras partes: porque así como ninguno piensa lleuar fierro a la tierra de Vizcaya, donde ello nasce, bien así los estrangeros reputauan a mal seso venir a mostrar su valentía a la tierra de Castilla, do saben que hay tanta abundancia de fuerças y esfuerço en los varones della, que la suya será poco estimada."

Si el Arcipreste, a mediados del siglo XIV, dió testimonio del orgullo de los españoles, unos cien años más tarde, Fernando del Pulgar, al comentar las Coplas de Mingo Revulgo supuso que detrás de la frase "¿Qué es de tu jubón bermejo? ", su autor anónimo, quienquiera que fuese, se preguntó en verdad: "Castellano, ¿do está vuestro orgullo?" La crisis moral que padeció Castilla durante el reinado del desdichado Enrique IV justifica esa interrogación dubitativa. Pero la historia de Castilla y de España iban pronto a responder al cronista de origen hebraico, que el orgullo de los peninsulares no se había extinguido en las tristes décadas primeras de la segunda mitad del siglo XV. Enraizado en la hombría o en la estirpe, ese orgullo iba a constituir una fuerza, a las veces demoníaca, claro está, pero siempre decisiva en la vida española.

Con ese orgullo se vincula como siempre el sentimiento de la honra-fama y su proyección en los entresijos del alma: la vergüenza. Durante los

dos siglos postreros de la Edad Media se acentuó el triunfo de aquéllos en la vida toda de los castellanos y de los peninsulares en general.

En el "Conde Lucanor", don Juan Manuel aureoló con el férvido y escrupuloso sentido de la honra al héroe máximo de la tradición de Castilla. Parafraseando relatos del "Poema de Fernán González" y de la "Crónica General", cuenta que el conde hubo de responder a Nuño Laín y a quienes le pidieron que "non se metiese en tantos roídos": "Si quisiese andar á caza con buenas aves por Arlanzon ayuso et arriba, et en buenas mulas gordas, et dejar de defender la tierra, que bien lo podria facer, mas que le contesceria como dice el proverbio antiguo: 'Murió el hombre et murió el su nombre'; mas si quisiéramos olvidar los vicios et facer mucho por nos defender et levar nuestra honra adelante, dirán por nos despues que murieremos: 'Murió el hombre, mas non su nombre.' Et pues viciosos et lazdrados, todos habemos á morir, non me semeja que seria bien si por el vicio [holganza] de la folgura dejaramos de facer en guisa que despues que nos murieremos, que nunca muera la buena fama de nuestros buenos fechos."

Después de referir otra respuesta de Fernán González a sus gentes, muy mal heridas en la batalla de Facinas, don Juan Manuel pone en boca de Patronio estas palabras: "Et vos, señor conde, si queredes facer lo que debierdes cuando vierdes que cumple para defendimiento de lo vuestro et de los vuestros et de vuestra honra, nunca vos sintades por laceria nin por trabajo nin por peligro."

Y llega a extender a todos los hombres las virtudes de la vergüenza: "La mejor cosa que home puede haber en sí, et que es madre et cabeça de todas las bondades, dígovos que ésta es la vergüença; ca por vergüença sufre homne la muerte que es la más grave cosa que puede ser, et por vergüença dexa homne de fazer todas las cossas que non le parescen bien, por grant voluntat que haya de las fazer."

Según reconoce su biógrafo Jiménez Soler, don Juan Manuel "tenía la obsesión de la honra". Sobre ella escribe en sus obras y en sus cartas con harta frecuencia y para vindicar la suya de supuestos o de reales agravios movió la espada con tanta facilidad como la pluma. "Debe home excusar cuanto pudiere de non haber guerra, et todas las otras cosas debe home ante sofrir que comenzar guerra, salvo la deshonra", escribe en el "Libro de los Estados". Pero su orgullo le llevó a sentirse menguado en su honor tan a menudo, que revolvió y ensangrentó el reino para librarse de mancilla.

Las palabras de don Juan Manuel sobre la honra reflejan sin embargo

algo más que la postura ante el mundo de un soberbio y puntilloso señor de la España del siglo XIV. El honor, la fama y la vergüenza señorearon la vida de los castellanos todos de la época. Todos procuraron gozar durante ella de un nombre claro y limpio, no empañado por la sombra del descrédito; y muchos aspiraron a ganar la admiración de sus contemporáneos y a perpetuar, orgullosos, su memoria en las generaciones del futuro.

La honra, la fama y la vergüenza constituían faros y metas de conducta para todos. "Por mi honra", "por vuestra honra", "es mi honra", "es vuestra honra", "salva mi honra", "está en su honra", "sale con honra", "tórnase con honra", "es más su honra"... decían a cada paso reyes y reinas, magnates y prelados, caballeros y letrados, mercaderes y jueces, cronistas y poetas, hombres y mujeres. De honra se platicó en todas partes en la Castilla del 1300: En el palacio de Alcalá, durante las reuniones de los consejeros de Fernando IV, al tratar de la oferta de Jaime II de emprender juntos la conquista de Granada; en los reales de las huestes de los ambiciosos tutores de Alfonso XI, prontos a la pelea por el gobierno de Zamora; en los patios de los castillos, al comentarse la cólera de don Juan Manuel por la boda del rey con una infanta portuguesa no obstante estar concertado su matrimonio con su hija; en las campiñas andaluzas, cuando Alfonso XI volvía "con grand honra e muy alegre" después de tomar la villa de Teba; en las rúas de Burgos, mientras el rey recibía la "honra" de la coronación y otorgaba a sus magnates la "honra" de la caballería; en el campamento del ejército castellano frente a Gibraltar, recién perdido y que el soberano de Castilla intentaba reconquistar en vano; en las calles de Sevilla, ante las órdenes del monarca de hacer honras al rey de Portugal, venido a combatir en el Salado, o al de Navarra, llegado para tomar parte en el cerco de Algeciras; en el alcázar de Segovia, al recibir el rey la carta de su hermana doña Leonor de Aragón, pidiéndole "por su honra" la libertad de algunos detenidos; y en los caminos, bajo el sol y la lluvia; en las ciudades, bajo los soportales de las plazas y en los atrios de las iglesias; en las fanfarronas casas hidalgas, en las pobres casas labradoras y hasta en las tiendas de las viejas alcahuetas.

Doña Endrina responde así a los primeros requiebros del Arcipreste:

679 Onrra é non desonrra en cuerdamiente fablar;
Las dueñas e mugeres deben su rrepuesta dar
A qualquier que las fablare ó con ellas rrasonar.

680 Quant'esto á vos otorgo ó á otro cualquiere:
Fablat vos, salva mi onrra, quanto fablar quigéredes.

El Arcipreste dice a Trotaconventos cuando la llama para que hable a doña Endrina:

721 Del comienço fast'el cabo pensat bien lo que l'ligades,
Fablad tanto é tal cosa, que non vos arrepintades,
En la fyn está la onrra é desonrra, bien creades.

El bachiller del *Rimado de Palacio* dice al pleiteante cuya causa dirige:

Sola mente por mi onrra, pues en esto me aves puesto,
Non querría que vos viesen los otros mudar el jesto.

Y el juez a quien el Canciller Ayala supone poniendo en libertad a un delincuente por mediación de un mercader, dice a éste:

Digo le yo: "Non faria por çierto tan mal fecho;
"Vos bien me conosçedes, non me pago de cohecho,
"Pero por vuestra onrra, si entendedes yo prouecho,
"Leuad lo a vuestra casa, non vos salga del techo."

El cuidado de la honra y el temor a la deshonra inquietaban a todos por la vergüenza que el deshonor traía consigo.

Cuando Trotaconventos intenta convencer a doña Endrina de que escuche a don Melón de la Huerta, arguye así: "Sin verguença es el fecho, pues tantas carreras tyen / Maravíllome, señora, esto por qué te detyen."

En el *Rimado de Palacio*, al burlarse de los abogados, Ayala escribe:

"Seria grant verguença, le dize el bachiller,
"Que podiendo vos algunt tienpo lo vuestro defender,
"Syn prouar vuestros derechos o lo que puede ser,
"Asi valdia mente vos ayades a uencer."

Pero la honra y la deshonra torturaban a los castellanos, especialmente por la fama favorable o adversa que les acarreaban. La fama constituía la eterna y continua preocupación de todos, cada hora. Llegaba a detener en sus pasiones no sólo a las mujeres sino a los más desvergonzados amadores.

Cuando Trotaconventos inicia la seducción de doña Endrina proponiéndole casamiento con el mancebillo don Melón de la Huerta,

"Respondióle la dueña... 'Non m'estaría bien casar ante del año... Sy yo ante casase, sería enfamada.'"

En un nuevo ataque a la virtud de doña Endrina, la vieja alcahueta arguye así:

La fama non sonará, que yo la guardaré byen.

El mismo Arcipreste se inquieta por esa fama de la mujer que desea gozar y por dos veces manifiesta su temor a Trotaconventos.

688 Si muncho usó la dueña con palabras de trebejo,
Puede ser tanta la fama, que saliera á conçejo:
Perdería la dueña, sería pesar sobejo.

707 De pequena cosa nasçe fama en la vesindat,
Desque nasçe, tarde muere, mager non sea verdat.

Y el Arcipreste amonesta luego así a todas las dueñas:

907 De fabla chica dañosa guárdes' muger falagera...

908 Andan por todo el pueblo della muchos desires,
Muchos después la enfaman con escarnios é rreyres.

¡Honra, honra, honra!, venía repitiendo el eco de un extremo a otro de Castilla y aun por todos los ámbitos de la Península hispánica a lo largo de los siglos. En las postrimerías de la Edad Media, lejos de apagarse las voces de ese eco, crecieron de tal modo que llegaron a exaltar hasta el frenesí la sensibilidad de todos los peninsulares, en general, y de los castellanos, en particular.

La honra se proyectaba por sendas muy varias sobre la vida de todos los hispanos. Todos estimaban mucho la honra-jerarquía social y gustaban de acrecentarla; eran muy celosos de la honra-homenaje personal que ora recibían, ora tributaban, según los casos; cuidaban con pasión de ganar la honra-gloria en las batallas o en la vida pública, aun a costa de los mayores trabajos y aun de la misma vida, y vivían siempre en guardia para conservar su honra-fama o para vengar su deshonra y restaurar su crédito-honra.

5. *De la honra del rey a la de la celestina y el verdugo*

El orgullo y el honor no fueron, naturalmente, exclusiva floración de la Península española. Fernán Pérez de Guzmán escribió de don Diego Lope de Estúñiga: "De su esfuerço non oy, esto creo porque en su tienpo no ouo guerras nin batallas en que lo mostrase, pero de presumir es que un cauallero de tal linaje e de tanta discriçion, que guardaria su onra e fama e uergueña, en que va todo el fruto del esfuerço de las armas." Estas frases de las *Generaciones y Semblanzas* acreditan cómo los castellanos tenían conciencia de que tales sentimientos formaban parte del ideal caballeresco; y ese ideal triunfó durante siglos, claro está, tanto dentro como fuera de las fronteras de España.

Huizinga ha recogido algunos testimonios de la extrema sensibilidad frente al honor, de los nobles de Borgoña y de Francia durante el otoño medieval. Podemos completarlos con las alusiones al celo por la honra de los caballeros ingleses y franceses que nos ofrece *El Victorial*, al referirnos las hazañas de Pero Niño en las tierras y mares del Norte, alrededor del 1400.

Al sur del Pirineo, y en Castilla sobre todo, ese sentimiento del honor no fué sin embargo exclusivo patrimonio de los nobles y no fué un puro formalismo del pensamiento de la minoría caballeresca. Celaban su honra o se interesaban por la ajena: reyes y magnates, damas y prelados, políticos y guerreros, aristócratas y burgueses, señores y criados, escritores y mercaderes, jóvenes y ancianos, cristianos viejos y cristianos nuevos y hasta la "puta vieja" de Celestina y el mismo verdugo. Del soberano al ejecutor de la justicia todos podían ganar o perder su honor en la Península, todos procuraban salvaguardarlo o se lamentaban de su mengua y todos trataban de reparar su deshonra.

Y no sólo era general sino vivacísima la sensibilidad de todos los peninsulares ante los hechos, los gestos y las palabras que podían afectar al honor. Honraban: el valor, el heroísmo, la lealtad, la amistad probada, la franqueza o generosidad, el crédito social, la castidad femenina, el cumplimiento del deber... y otras muchas calidades, actos o dichos de los hombres y de las mujeres. Deshonraban la cobardía, la deslealtad, la avaricia, el incumplimiento de una promesa, el desdén de los iguales, la falta de respeto por algún menudo rito público, la infidelidad de la esposa, la deshonestidad de la hija o de la hermana, la conducta reprobable o torpe, la mengua del crédito social y muchas más fallas, caídas o tropiezos del vivir diario. La honra de cada cual no sólo pendía de sus propios hechos o palabras, sino de las palabras y los hechos de sus familiares, servidores o criados. En las múltiples cuestiones de honor que podían y solían suscitarse triunfaba una rigidez sin tolerancias ni condescendencias, firme, plena y a las veces bárbara e inhumana. En ella no había lugar para el perdón. Era necesaria e implacable la venganza privada o la vindicta pública del descrédito y de la fama adversa. Y hasta se hacía intervenir a la providencia de Dios en castigo de quienes quebraban esas a la par tremendas y sutiles leyes.

Una lluvia de textos diferentes de la otoñal Castilla del siglo xv viene veloz y torrencial a nuestro encuentro en prueba de lo envolvente de la proyección sobre la vida de los problemas de la honra.

Un político, el Conde de Castro, según el Halconero de Juan II: "dixo que pedía e rrequería a todos los perlados e cavalleros con Dios e con ffe e

con ley suya, e orden e vien e onestad de Cauallería, que guardasen lo por ellos auer prometido, votado e jurado, guardando sus conciencias e sus ánimas e sus personas de toda la voz e mancilla, e conserbando su onor e fama".

Un guerrero, Gutierre Díaz de Gámez, alférez de Pero Niño, escribe: "La honrra de las batallas cada vno la querría, mas non la an sinó aquellos que punan por ella; e non se puede aber a menos de grand travajo e peligro... Quanto el grado es más alto, tanto el caso es más grave, porque es demandada la delantera de las batallas e non la çaga, seyendo cosa tan peligrosa, que allí son los primeros golpes."

Y según su cronista, don Álvaro de Luna replicó así a sus gentes que una noche, mientras caminaba en socorro de Cuenca, se lamentaron de sus trabajos y fatigas: "Buenos e leales criados, e fieles compañeros: muy poco piensa en la gloria que gana el que esta noche siente ningund trabajo que le venga. Menbradvos que ys non solamente a resistir a los enemigos del Rey nuestro señor, e de los sus reynos, mas a vençerlos e desbaratarlos. E que la fortuna vos escogió para darvos esta honrra de vitoria, que por vosotros se faga al Rey gran serbiçio, e a la tierra socorro maravilloso."

Deber del rey era honrar a los grandes de su reino según los "Capítulos" que enviaron a Juan II los nobles castellanos en marzo de 1440; y deber de los magnates era velar por la honra del monarca, de la corona y del reino. "Por todas vías buscaba el Condestable cómo la honrra del Rey fuese guardada..." "Nunca refusó los trabajos... por... servir con lealtad a su Rey, e allegarle grand honrra a la su corona..." "Todo lo conportaba con generoso e grand coraçon por lo que convenía al servicio de su Rey, e honrra de la su corona", escribe el cronista de don Álvaro de Luna. Sus enemigos le acusaron en cambio ante Juan II de "tomar en si la gloria e onor de vuestra corona, so color de rregimiento..." Y cuando el débil Enrique IV se metió en Segovia en manos de sus enemigos, según Diego de Valera les dijo que "a él plazía no refusar ninguna condición por venir a la paz, aviendo confiança en los homenajes e juramentos pasados entrellos, e su honor e libertad e fortuna e todo lo encomendaba al adbritrio dellos".

Cuando se firmaban compromisos políticos entre el príncipe y los magnates se jurabà por uno y otros guardar sus honras respectivas.

"Oyó misa el Rey, e ellos aparte —escribe Pedro Carrillo de Huete, Halconero de Juan II—, la qual misa dixo el obispo de León... Antes que consumiese a Nuestro Señor, mandó el Rey que jurasen todos los del su Consejo que... juraban a Dios, allí do estaua consagrado, que fazían pleyto

omenaje en las manos del Rey de guardar su seruicio e onrra, e de su condestable don Álbaro de Luna... El Rey juró de guardar sus onrras e sus estados de todos en general e de cada vno en espeçial, guardando ellos lo ansy jurado... El su condestable don Álbaro de Luna juró de guardar la onrra de todos aquellos que juraron de guardar la suya; en espeçial y en general."

Por guardar su honra se encarcelaba a los obispos y se encerraba a las mujeres. Doña Beatriz, hija del infante don Juan de Portugal, cayó en desgracia de don Fernando de Antequera por haberse desposado con el famoso capitán Pero Niño. El regente la envió a Ureña: "E allí estuvo ella a su honrra, muy guardada que no fablase con ella honbre del mundo."

Don Juan II se decidió a encerrar en las clarisas de Tordesillas a su suegra la reina doña Leonor de Aragón, para impedir que se comunicara con sus hijos, los infantes. "E el Rey estouo con ella, rrogándole que quisiese entrar en el monesterio, que era mucho su ondrra, e no pudo con ella."

Don Gutierre de Toledo, obispo de Palencia, encarcelado por Juan II, dijo a éste al ser puesto en libertad: "Señor, estando vuestra señoría en Çamora me embiastes mandar que yo fuese detenido, por quanto asy conplía a vuestro seruicio e a mi onrra. E yo, señor, conplí vuestro mandado; a asy entiendo que fué seruicio vuestro e onrra mía."

El mayor elogio de un caballero castellano implicaba una exaltación de su honra, tanto o más que la invocación del brillo de su linaje. Al enfrentar a los reyes de Aragón y de Navarra, don Álvaro de Luna se dirigió así a los caballeros de su hueste: "La generosa sangre de vosotros ha aquel deseo de honrra e de gloria que sienpre ovieron aquellos de donde vosotros venís."

En alabanza del mismo don Álvaro sus amigos y servidores dijeron: "La noble e generosa sangre de donde venía, le daban en los fechos de la honrra e del mayor peligro grand esfuerço e ardideza de corazón." "Sola la virtud demanda por ynterese, y la honra quiere por galardón." "Tovo siempre el coraçón muy grande e generoso, e inclinado más a la honra que a la cobdicia." "Siempre amo la honra e trabajo por ella e la gano e nunca la dexo perder." Y los envidiosos dijeron de él que "quería aventajarse sobre todos, e que buscaba e tomaba para sí las enpresas de mayor honrra".

Su cronista elogia así a dos leales criados del Condestable: "Fernando de Ribadeneyra, como era çaballero de prez e de valor, e persona que amaba mucho su honor e su fama." "Bartolome de Zafra... fué bien digno de ser loado, e consiguió dende asaz honor e fama."

Y la mayor censura que podía hacerse de un hidalgo de Castilla era declararle poco cuidadoso de su honra. "E finalmente, como el alcayde [del castillo de Portillo] e su fijo más cobdiçiosos de aver que de valor,

e más de dineros e de riquezas que de honor e de proeza..." — escribe el mismo cronista de don Álvaro de Luna, para estigmatizarlos.

Los guerreros castellanos procuraban "adquirir gloria e fama e onrra", "avia[n] voluntad de pelear e aver honrra", "deseaba[n] e preciaba[n] mucho el honor", "avian de hazer sus honrras", "fazian golpes señalados... por... la honra".

Álvar García de Santamaría, al dar noticia de la expedición contra la vega de Granada del Adelantado de la Frontera Diego de Ribera, en 1430, escribe: "como este era buen caballero e mancebo de dias, cobdiciaba de tacer alguna cosa contra los moros, por servicio del Rey e por honra suya". Y las cartas del mismo Diego de Ribera (1430), de don Álvaro de Luna (1431), de Rodrigo Manrique, comendador de Segura (1434) y de Fernán Álvarez, señor de Valdecorneja (1435), dando noticias de sus campañas granadinas a Juan II —cartas publicadas por Carriazo— acreditan que esa misma apetencia de honra y de fama guiaba a todos los caballeros castellanos en sus empresas bélicas.

Por librarse de deshonra se emprendían combates temerarios. Según refiere Valera, el arzobispo Carrillo de Albornoz y las gentes que seguían a don Alfonso, proclamado rey en Ávila tras la deposición de Enrique IV, ante la aparición de las huestes reales, aunque eran pocos en número, hubieron de elegir entre "vergüenza o batalla" y combatieron por salvar el honor, aun a riesgo de ser vencidos, como lo fueron en verdad.

Si un ejército se hallaba en peligro, procuraba hacer notorio a los enemigos cuánto preciaba su honor: "Trauajaron todo aquel día del salido al sol puesto cercados de muchos henemigos, dandoles a entender que eran tales que mucho amaban la honrra."

La honra obligaba al caballero a la audacia pero también a la mesura para salvaguardia del propio y del ajeno honor. Gutierre Díaz de Gámez dice en "El Victorial": "E ni porque al alférez sea dada aquella honrra... non le cresca orgullo e loqura... Ni se quiera tanto esmerar, ni siquiera el llebar la honrra agena, a que ponga en peligro e en deshonrra a su señor, e a los que con él van... porque la vergüenza faze morir los fidalgos, e los faze meter a peligro conoçido, onde conbiene al alférez que sea conforme a la voluntad de su señor."

En las batallas los caballeros se dolían de ser socorridos por no compartir con otros la honra del triunfo. Durante la entrada de Enrique IV en la vega de Granada, creyendo en peligro a un grupo de guerreros, envió en su auxilio algunos refuerzos. "Y como Fernando de Ribadeneyra, que estaua firme en el combate, vido que venian de nuevo aquellos caualleros,

97. — Calle con casonas hidalgas en la Ávila de avanzado el siglo XV, pareja de las muchas que abundan en la vieja Castilla, apenas ascudida por el impacto de lo arábigo. La lucha entre las facciones obligó a los caballeros abulenses a dar a sus moradas la robustez de fortalezas. En ellas habitaron los padres de los «conquistadores». «Donde una puerta se cierra otra se abre», se lee en la fachada de una de ellas. Y así ocurrió en verdad: tras la Reconquista, América.

98. — Traslación del cuerpo de Santiago el Mayor a Compostela. Escuela catalana. Siglo xv. La elección del tema por el anónimo pintor atestigua, con la difusión del hispánico culto jacobeo en Cataluña, la superior unidad de la sensibilidad religiosa de todas las tierras de España. La confirma la sincrónica persecución a los judíos por los catalanes, como por todos los otros españoles, en 1391, apenas conocidos los desmanes de las turbas sevillanas.

ovo dello tan grande desplacer que —según cuenta Diego de Valera— dexó el combate diciendo que al tiempo quel tenía el fecho casi vencido venían otros por atribuir a sí el honor de aquel fecho." Y estuvo a punto de fracasar la conquista de Gibraltar, durante el reinado de Enrique el Impotente, por la intervención de don Rodrigo Ponce de León, hijo del conde de Arcos —"el qual era cauallero que se andaua a ganar honrra", según dijo Gonzalo de Ávila, corregidor de Jerez, a uno de los principales moros de la plaza; y por la de otros magnates andaluces que, según refiere Valera, se disputaban el honor de la ocupación de la ciudad.

La consideración de la honra insensibilizaba ante el dolor. Al referir el cerco de Atienza por don Álvaro de Luna, su cronista cuenta el heroísmo de los caballeros del Maestre y añade: "Algunos dellos estaban feridos avía grand pieça e no lo sentian: tanto avían sabor de hazer de sus honrras."

Desfallecer en el combate deshonraba. Diego de Valera dice irónicamente de los hombres que huyeron en Olmedo: "Poca honra ganaron."

Por la honra había de darse la vida. "¿Pues quál puede ser mayor honestidad de muerte, que morir las personas por su honor?", dijo Gonzalo Chacón a don Álvaro de Luna antes de ser preso en Burgos.

Cuando un caballero castellano era vencido tras pelear heroicamente, dejaba a salvo su honor y seguía gozando de la estima pública a la espera de que vengaría el desastre y aumentaría su honra. El Halconero de Juan II cuenta cómo fué desbaratado por los moros el Maestre de Alcántara don Gutierre de Sotomayor y refiere después cómo el rey envió a consolarle en su desgracia. Su mensajero había de decirle, entre otras amables palabras: "E que no se marauille de estas cosas acaeçer así... pero fío por Dios sea seruido, e después yo, e el maestre acreçiente en su onor, e aya vengança de los moros enemigos de nuestra ffe católica según que él desea."

Cuando una hueste alcanzaba victoria se registraba el triunfo aludiendo al honor conseguido: "La armada de Castilla ganó por aquellas partes mucha honrra", se dice de la flota que envió don Álvaro de Luna a ruegos de Juana de Arco. "...E fisieron aquel dia mucho seruicio a Dios e al rey e mucho a sus honrras, ca rompieron aquel dia aquellos henemigos de la fee", se lee a propósito de una entrada en tierras de moros.

Siempre el caballero prefería la honra al botín. Por ello el condestable Miguel Lucas de Iranzo cedió a sus gentes el logrado en una campaña contra los granadinos. "Seyendo Dios seruido, y el rey mi señor, mía sea la onrra e de vosotros el despojo", le hace decir su cronista.

Y si alguno de ellos no cuidaba su honra y no guardaba lealtad, era al cabo castigado por Dios, a juicio de los leales castellanos. El cronista de

don Álvaro de Luna, que cuenta cómo el alcalde de Portillo y sus familiares, más codiciosos de riqueza que de su honor, rindieron al monarca la fortaleza y sus tesoros, escribe de ellos: "Todos ellos los tres Alonsos que se ovieron non lealmente contra el buen Maestre ovieron mal cabo de la vida suya... todos morieron muertes supitañas, e sin confessión."

El sentido del honor desbordaba de los campos de batalla y de las cuestiones políticas a la vida diaria de los castellanos todos; y de las páginas de los cronistas de reyes y magnates saltaba a las obras de los escritores que empleaban sus plumas en reflejar el pensamiento, la sensibilidad, las pasiones, las angustias, las flaquezas... del existir dramático o vulgar de los hombres y mujeres de la Castilla otoñal.

El bachiller Fernando de Rojas, de origen hebraico, hace decir a Sempronio, criado de Calisto, dirigiéndose a su señor: "E dizen algunos que la nobleza es vna alabanza, que prouiene delos merecimientos é antigüedad de los padres; yo digo que la agena luz nunca te hará claro, si la propia no tienes. E por tanto, no te estimes en la claridad de tu padre, que tan magnífico fué; sino en la tuya. E assí se gana la honrra, que es el mayor bien de los que son fuera del hombre."

Y cuando Sosia anuncia a Calisto la ejecución de sus criados Pármeno y Sempronio, el bachiller Fernando de Rojas pone en labios de aquél estas palabras: "Pues yo bien siento mi honrra. Plugiera á Dios que fuera yo ellos é perdiera la vida é no la honrra... ¡O mi triste nombre é fama, cómo andan al tablero de boca en boca!"

Como los demás castellanos también ponían los conversos o cristianos nuevos como meta de su vida el cuidado de su honra. Pero su sentido hedonístico del mundo, de signo burgués —los cristianos nuevos llenaban las filas de la nueva burguesía de Castilla—, los movía a buscar por nuevas sendas el acrecentamiento del honor. Si la honra era también para ellos uno de los más preciosos bienes del hombre, mientras los caballeros la buscaban y la alcanzaban a golpes de lanza, ellos juzgaban lograrla abriendo sus bolsas. Cuando Fernando de Rojas presenta a Sempronio procurando afirmar la decisión de Calisto de servirse de Celestina en el negocio de sus amores, elogia así su generosidad con la vieja alcahueta: "¡Hay, sí fiziste bien! Allende de remediar tu vida, ganaste muy gran honrra. ¿E para qué es la fortuna fauorable é prospera, sino para seruir á la honrra, que es el mayor de los mundanos bienes?"

Cristianos viejos y cristianos nuevos ponían juntos el honor de la mujer en su virginidad y el del varón en la honestidad de su esposa, hija o hermana. Melibea antes de caer en brazos de Calisto procura detenerle con

estas palabras: "Desuía estos vanos é locos pensamientos de tí, porque mi honrra é persona estén sin detrimento de mala sospecha, seguras... No quieras poner mi fama en la balança de las lenguas maldezientes." Insiste en tal intento al decirle: "¿Quieres, amor mío, perderme a mí é dañar mi fama? No sueltes las riendas á la voluntad." Y cuando ya ha sido gozada por Calisto le dice: "¡O mi vida é mi señor! ¿Cómo has querido que pierda el nombre é corona de virgen por tan breue deleyte? ¡O pecadora de mi madre, si de tal cosa fueses sabidora, cómo tomarías de grado tu muerte é me la darías á mi por fuerça! ¡Cómo serías cruel verdugo de tu propia sangre!"

¡Cruel verdugo de tu propia sangre! La frase que Rojas pone en boca de Melibea no era una pura exaltación literaria. La teorética del llamado honor "calderoniano" era ya vieja en España cuando el bachiller de estirpe hebraica escribió "La Celestina", durante el reinado de los Reyes Católicos.

Que la liviandad de la mujer acarreaba la deshonra del esposo en la Castilla del siglo xv resulta a las claras de estas palabras del Arcipreste de Talavera: "Dime, ¿qué es lo que le fallesçe a aquella que buen marido rico e de honra e de linaje tyene?... pero esta tal verás que se envuelue a las vezes en otros malos baratos, conviene a saber, envoluerse con otro mas hazino e cuytado e mezquino, e desonra a sy a su marido. ¿Pues esta tal ama a su marido? ¡Çiertamente non, que sy le amase non le desonraria!

Sabemos de un caso de auténtica venganza de la deshonra de un marido burlado. En la Crónica del Halconero de Juan II se lee: "El conde de Castro, don Diego Gómez de Sandoval, envió desde Aragón donde estaua desterrado a don Diego de Sandoval, su sobrino, e a un bachiller suyo, con fasta veinte rroçines, a Villafrechos, lugar suyo, donde estaua la condesa su muger, en vn monesterio de monjas. E llamaron a la puerta, deziendo que el conde que venia allí, e entraron dentro en la cámara onde la condesa estava, de noche, e afogáronla. La rraçon por que el conde mandó fazer eso fué porque, estando él ausente, usó mal de su persona" (setiembre de 1436).

Y el Arcipreste de Talavera cuenta que para librarse del peligro de ser muerta por su marido, una mujer de Tortosa, que fué sorprendida por su hijo acostada con un pintor, consintió en que su amigo le matase y ayudó a enterrarle en un establo.

La honra no era ya patrimonio de los nobles.

En las Partidas se distingue a las claras el noble por ser "honrado", es decir, por poseer honra. Andando el tiempo también el bajo pueblo se consideraba "honrado" por haber llegado a juzgarse capaz de poseer y

de perder la honra. Con el mismo significado que en las Partidas se emplea el vocablo "honrado" muchas veces por Fernando de Rojas. Lucrecia, criada de Melibea, cuando fué a buscar a Celestina por orden de su ama, como la hallara en unión de Elicia y Areusa y de los criados de Calisto, con ellas amigados, saludó así: "Dios bendiga tanta gente y tan honrada."

Los nobles todavía consideraban la honra, sin embargo, como un atributo de su hidalguía. "É tú ¿qué sabes de honrra?", preguntó Calisto, orgulloso y colérico, a Pármeno, que intentaba apartarle de caer en las redes de Celestina. Pero tanto ésta como aquél sentían el aldabonazo de la vergüenza, de cuyo manantial manaba el honor. La vieja alcahueta razona así su decisión de acometer la seducción de Melibea: "Yr quiero. Que mayor es la vergüença de quedar por couarde, que la pena cumpliendo como osada lo que prometí pues jamás al esfuerço desayudó la fortuna." Y Pármeno se dirige con estas palabras a Sempronio, mientras su señor platicaba en el huerto con su amada: "Manifiesto es que con vergüença el vno del otro, por no ser odiosamente acusado de couarde, esperáramos aquí la muerte con nuestro amo, no siendo más de él merecedor della."

Ese sentimiento de vergüenza iba naturalmente acompañado de una vivaz estimación de la honra hasta en las gentes de más baja condición. Y por ello no era raro que se alabasen de poseerla o que la perdiesen por actos viles o por mengua de la estima o crédito ajeno.

El Arcipreste de Talavera, tras contar cómo fué ahorcada en Barcelona una hermosa pero mala mujer que había ahogado a su padre para gozar de su amigo, refiere que, cegado por su belleza, "el verdugo quando la descolgó se echó con ella", por lo que fué públicamente azotado en la ciudad. Y añade: "e asy acabo, e avn depues de muerta fué cabsa de la desonra del verdugo".

Y Lucrecia, criada de Melibea, después de saludar a Celestina —y a las rameras que con los criados de Calisto estaban con ella—, escuchó estas palabras de labios de la famosa tercera: "Prouerbio es antiguo, que quanto al mundo es ó crece ó descrece. Todo tiene sus límites, todo tiene sus grados. Mi honrra llegó a la cumbre, según quien yo era; de necesidad es que desmengüe é abaxe."

¡Deshonra del verdugo de Barcelona y honra de la "puta vieja" de Celestina! Para el Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, y para el Bachiller de la Puebla de Montalbán, Fernando de Rojas, podían perder o gozar de honra un verdugo y una alcahueta. ¿Cabe prueba más clara de que la sociedad peninsular estaba a punto de llegar a punto de saturación por el punto de honra?

6. *Vigencia del ideal caballeresco del honor como ideal moral en la Castilla de la tardía Edad Media*

Huizinga ha calificado el ideal caballeresco de ideal estético y ha afirmado que fracasó como ideal moral, por su origen pecaminoso. De la soberbia estilizada y sublimada había nacido el honor, norte de la vida noble, escribe. Pero el núcleo de ese módulo vital, añade, seguía siendo la soberbia embellecida. Y por ello la historia de la aristocracia en el otoño medieval, concluye, nos presenta un cuadro en que el honor se compagina con el egoísmo más desvergonzado.

Las palabras de Huizinga tienen aplicación a la alta nobleza peninsular sin excluir a la castellana, desde los días de Alfonso el Sabio hasta los de Enrique el Impotente. Su orgullo y su ambición triunfaron sobre su vivaz sentimiento del honor. En la cuenta histórica de la casi totalidad de los infantes y ricoshombres de León y Castilla de esos dos siglos el debe de sus muchas felonías sobrepasa el crédito de sus servicios a la comunidad. Los don Juanes castellanos —me refiero al infante don Juan, a don Juan Manuel, a don Juan el Tuerto y a don Juan Núñez de Lara— constituyeron acabados modelos de ese egoísmo desvergonzado que registra Huizinga. Y no fueron excepción en las tristes largas horas de esas dos miserables centurias de historia de Castilla. Antes de que vinieran al mundo, durante su vida y después de su muerte, fueron superados por otros muchos magnates castellanos que invocaban a cada paso su honra para asolar el reino desenfrenadamente.

Del más ilustre y representativo de todos, de don Juan Manuel, obseso por su honra, no nos ha conservado la historia el recuerdo de un solo rasgo de generoso heroísmo, de magnífica fidelidad al ideal caballeresco de vida. Y el número de sus traiciones y desmanes excede al de sus obras literarias. Fué tan mal caballero como gran escritor. Por su defección no ganó Fernando IV Algeciras y perdió Alfonso XI Gibraltar. Ofreció al rey de Granada ayudarle no sólo a correr Andalucía sino a entrar en la misma Castilla. En el Salado dió un mazazo a uno de sus hombres que le reprochaba su traidora inactividad. Y supo en cambio destrozar con sus mesnadas los campos de Castilla, haciendo guerra a labradores indefensos.

Un siglo después Fernán Pérez de Guzmán se lamentaba de que habían decaído los viejos ideales y de que triunfaba la apetencia de bienes y riquezas. Al referirse al proceso y caída de Ruy López Dávalos declara,

aludiendo, claro está, a la aristocracia castellana: "paresçe que mas por cobdiçia de sus bienes que por zelo de justiçia, fue contra el procedido, graçias a la auariçia que en Castilla es entrada e la posee, lançando della vergueña e conçiencia." "En este tienpo, aquel es mas noble que es mas rico", escribe en la biografía de Gonzalo Núñez de Guzmán. En la vida de Fernán Alonso de Robles halla "çierta prueua e claro argumento de poca virtud e mucha cobdiçia del presente tienpo". Y al trazar la estampa de don Álvaro de Luna declara: "La loable costunbre de los castellanos a tal punto es venida, que por auer el despojo de su pariente e amigo le consintiran prender o matar."

Y una generación más tarde Hernando del Pulgar, de estirpe judaica, eso sí, insiste en el apetito de riquezas de los magnates castellanos. Escribe del conde de Haro: "Era deseoso como todos los ommes de auer bienes, e sopolos adquerir e acrescentar." Con casi las mismas palabras acusa y disculpa de codiciosos a don Fernando Alvarez de Toledo, conde de Alba, a don Juan Pacheco, Maestre de Santiago, al duque del Infantado y a don Alfonso de Fonseca, arzobispo de Sevilla. Y tras dar noticias de las parcialidades que conmovieron el reino en los días de Enrique IV, añade: "En esta diuisión se despertó la cobdicia e creció el auaricia, cayó la justicia e señoreó la fuerça, reinó la rapiña e disoluióse la luxuria, e ouo mayor logar la cruel tentación de la soberuia que la humilde persuasión de la obediencia, e las costumbres, por la mayor parte, fueron corronpidas e disolutas, de tal manera que muchos, oluidada la lealtad e amor que deuían a su rey e a su tierra, e siguiendo sus intereses particulares, dexaron caer el bien general de tal forma, que el general e el particular perescía."

Pero no es menos cierto que Fernán Pérez de Guzmán escribió sus *Generaciones y semblanzas* dominado por el viejo ideal caballeresco en que se entremezclaban orgullo, honra, fama y vergüenza. "Los valientes e virtuosos caualleros —declara—... todo su estudio es exerçitarse en lealtad de sus reyes, en defensión de la patria e buena amistad de sus amigos, e para esto non dubdar los gastos nin temer las muertes." A cada paso hace el elogio de quienes daban muestras de poseer las calidades que él reverenciaba: "Ouo algunos debates e quistiones con algunos grandes onbres en el reyno de León, de los cuales salio con asaz onra", escribe de don Pedro Suárez de Quiñones. De don Juan García de Manrique, arzobispo de Santiago, cuenta que abandonó su arzobispado y el reino porque Enrique III mandó prender al conde de Benavente, a quien él por mandato regio había garantizado de palabra que podía ir seguro a Burgos. E insiste en las nobles prendas de sus biografiados.

Y no es menos cierto que el converso Hernando del Pulgar consigna con harta frecuencia los rasgos magníficos que honraban a algunos magnates castellanos de su tiempo. "No podía buenamente tolerar las cosas que le parescían ecesiuas e contrarias a la razón... Sufrió este cauallero sus pérdidas con igual cara, e ninguna fuerça de la fortuna le abaxó la fuerça de su coraçón", dice del almirante don Fadrique Enríquez. "Fué... omme que por ganar honrra deseaua fazer cosas manífícas", escribe del conde de Haro y relata las que hizo. "Gouernaba... con gran prudencia las gentes de su capitanía e sabia ser con ellos señor e conpanero: e ni era altiuo en el señorio, ni raes en la compañia", declara del Marqués de Santillana; y aplaude así su hombría: "Era muy celoso de las cosas que al uaron pertenescia fazer." Con gran elogio cuenta cómo el Conde de Alba salvó a sus huestes en una difícil situación durante la guerra de fronteras y refiere sus palabras: "Caualleros —dixo él—, en tal lugar nos ha puesto la fortuna que si somos couardes tenemos cierta la muerte y el catiuerio, e si somos esforçados podrá ser cierta la vida e la honrra." Refiere que en el concilio de Basilea el Conde de Cifuentes, embajador de Castilla, puso las manos en el embajador de Inglaterra, le arrebató el lugar que ocupaba —que correspondía a su juicio al representante de su rey— y contestó al presidente de la asamblea que le interrogaba sobre tal osadía: "Cuando padesce defeto la razón, no deuen faltar manos al coraçón." "Zelaua este cauallero tanto la honrra —dice del Duque del Infantado—, que con dificultad era traído a entender en ninguna negociación ni trato que le fuese mouido, recelando que las variedades de los tiempos le forçaçen a fazer mudança de su palabra, por dó podiese caer en punto de mengua." Del Maestre don Rodrigo Manrique escribe: "Boluer las espaldas al enemigo era tan ageno de su ánimo que elegia antes recebir la muerte peleando, que saluar la vida huyendo", y cuenta alguna de sus hazañas en "que pospuesta la vida e propuesta la gloria... consiguió con grand honrra el fin de aquellas empresas que tomó." Y Hernando del Pulgar exalta el heroísmo de Pedro Fajardo, de Rodrigo de Narváez y de otros nobles castellanos en las guerras contra los moros y en las guerras de allende el Pirineo a que acudieron por el placer de pelear y en las que "ganaron honrra para sí, e fama de valientes y esforçados caualleros para los fijosdalgo de Castilla."

Y si muchos magnates castellanos de los días más torpes de la historia nobiliaria castellana dieron tales muestras de fidelidad al ideal caballeresco del honor, los más de los hidalgos y caballeros, sus contemporáneos, guardaron su honra y fama con celo heroico.

De los caballeros habían dicho Las Partidas: "Muchas vegadas acaesce,

que por guardar lealtad a Señor, e a aquellos a quien la han de tener, fazen tuerto a omes que nunca gelo merescieron, e daño a si mismos e a todas las cosas con que han debdo; metiendose a peligro, e a muerte, e yendo contra sus voluntades, dexando todo lo que auria sabor, faziendo aquello que non querrian fazer podiendolo escusar. E todo esto fazen, por no menguar en su lealtad." (Part. II, XXI, IX.)

Esta dura ley de la honra movió a muchos nobles castellanos de segunda fila a dar magníficas muestras de heroísmo y a afrontar la muerte con magnífico desdén.

Bastará recordar a García Gómez Carrillo que para guardar lealtad a su rey Alfonso X y salvar su honra, defendió con un puñado de hombres el alcázar de Jerez y llegó a dejarse desgarrar las carnes con garfios antes de rendir la fortaleza a los Beni Merines sitiadores. A Alonso Pérez de Guzmán, el Bueno, que, para cumplir con su deber de vasallo leal de Sancho IV, prefirió ver matar a su hijo a entregar Tarifa al traidor infante don Juan. A Alfonso García de Padilla, que pidió a Alfonso XI caballo y armas para servir a su señor don Juan Núñez de Lara, a quien iba el rey a cercar en Lerma, y que acudió en ayuda del sitiado enfrentando la amenaza real de ser degollado si le deservía. A Juan Fernández de Canedo, que, deseoso de salvaguardar su propia honra, solicitó permiso para entrar a morir con Alonso Fernández Coronel, de quien era vasallo y a quien las huestes del rey don Pedro el Cruel tenían cercado en su castillo de Aguilar de la Frontera. A cuantos caballeros se negaron a acoger a los reyes de Castilla en las plazas que tenían por sus señores, no obstante la amenaza de ser por ello declarados traidores. A García Fernández Manrique, mayordomo del infante don Enrique de Aragón, primo y cuñado de Juan II, que prefirió ser encarcelado como él a abandonarlo en la desgracia. A muchos vasallos y servidores de los grandes en lucha con el rey y con don Álvaro de Luna, quienes rechazaron halagos y resistieron amenazas, se mantuvieron leales a sus señores y, para conservar su honra, se sostuvieron en sus fortalezas y hasta pelearon en campo abierto con las huestes reales. A varios criados de don Álvaro de Luna que, preso y aun muerto éste, defendieron Maqueda, Escalona y otras plazas y castillos del Condestable, por lealtad a la memoria de su señor y aun a trueque de incurrir en la cólera regia. Y a tantos y tantos caballeros que supieron morir y matar por ganar honra y fama o por conservarlas.

¿Morir y matar? Los castellanos habían sido educados en el desprecio de la muerte. Desde siempre habían recibido nobles lecciones de desdén hacia ella. Habían aprendido que la vida valía menos que la honra personal, la lealtad para con el señor y el cumplimiento de sus deberes frente a la comunidad; y supieron jugarse la vida en las bélicas batallas contra el moro y en la batalla del diario existir. "Pues que omne non puede escusar la muerte nin foyr della, deue morir lo mas onrradamientre que pudiere", habían hecho decir a Fernán González los autores de la Crónica General, prosificando un viejo cantar épico; y los castellanos —los viejos, los nuevos y los novísimos— llegaron a pensar que ese morir honradamente era el más digno remate de la vida. "Et aquellos donde nos uenimos siempre guardaron lealtad, et por esso se preciaron; et por guardarla muy bien olvidaron sus muertes... Et de todos quantos en el mundo uiuen, estos fueron los que meior aguardaron sennores, et teniense por debdores de morir ante que ellos, et catando esto ganaron el buen prez que an... Et por miedo de muerte non quisieron fazer yerro nin cosa que les mal estidiesse. Et por esta carrera uencieron sos enemigos... et guisemos nos pora yr a la batalla, et non lo dexemos por miedo de la muerte. Et ayudandonos Dios et nuestra lealtad, uençremos los moros et sacaremos Castiella de premia et de crebanto"; así hicieron decir también al primer conde castellano los redactores de la Crónica General. Esa hermosa y valiente "razón" de Fernán González, eco del íntimo sentir de los arquetipos de la estirpe, fué repetidamente escuchada por el pueblo y llegó a ganar su asentimiento. ¿Por qué temblar ante la muerte? Nadie podía huir ante ella. Sólo cabía elegir entre aguardarla con temor o enfrentarla con bravura. De no retroceder ante su llamada inexorable, cabía vencerla, encadenándola al propio honor que perduraba tras la vida, y podía alcanzarse prez y libertad para la tierra. Y los castellanos aprendieron a morir —a morir y a matar, claro está— en la tremenda lucha mantenida por ellos para seguir viviendo libres y con vergüenza y dignidad.

¿Morir y matar? Sí, porque fueron muchos los castellanos que en el altar de la honra ofrecieron, en holocausto, su vida o la de los suyos. ¿Su vida o la de los suyos? Sí, porque no pocos cayeron peleando y porque el honor "calderoniano" no fué una invención del siglo XVI. La venganza del conde de Castro lo comprueba y con ella el singular matiz de los romances castellanos de las malcasadas. Como ha señalado Menéndez Pidal, mientras en las canciones francesas similares las mujeres escarnecen al marido por ellas burlado, en el romance de "la bella mal maridada" la esposa infiel, sintiéndose culpable, le pide que la mate.

No, en España el ideal caballeresco del honor no dejó de ser fecundo como ideal moral en la vida diaria de los peninsulares. De los peninsulares, porque no sólo sirvió de acicate y de freno a hidalgos y caballeros. También

los villanos cuidaban de su fama y de su honra. No ironizaban Alfonso Martínez de Toledo ni Fernando de Rojas al hablar de la honra de gentes de las más ínfimas capas sociales.

Recordemos a Diego de Linares, el guarda-escucha de Alcalá la Real, que la salvó de caer en poder de los moros mediante señales que hizo a retaguardia de la hueste enemiga. Preso por los granadinos e interrogado "por qué avia fecho tan loco atrevimiento", respondió: "Yo por bueno lo tengo y más quiero padesçer —le iban a matar—, señor, que no digan a mis fijos los de mis vezinos: 'la flaqueza de tu padre fizo biuda a mi madre.'"

Y si el pueblo hubiera olvidado la tradición del honor ofendido que aparecía en los fueros municipales, ni el Arcipreste de Talavera la habría recogido repetidamente en el *Corbacho*; ni Torres Naharro habría hecho al criado Turpedio advertir y aconsejar a su señor sobre lo que entendía su deber en el caso de su honra; ni habría escrito Lope *Peribáñez o el Comendador de Ocaña*, ni Calderón *El Alcalde de Zalamea*; ni habrían aludido los dos, y Tirso con ellos —en *El Rey don Pedro en Madrid*, *El testimonio vengado*, *La venganza de Tamar*, *El burlador*...— al honor de los villanos.

Cabe sospechar que la eficacia moral del ideal caballeresco de la honra entre nosotros se debió tal vez a la ausencia al sur del Pirineo, en los siglos decisivos de nuestra Edad Media, de lo que ha sido calificado de espectacular y de vacío de sustancia en el ideal caballeresco ultrapirenaico. Huizinga ha analizado, sin piedad pero con agudeza, cuanto había de contradictorio con la realidad social en la configuración del tipo de vida que encarnaba la caballería, ornada con falsos colores de continencia, sencillez y fidelidad; y cuán incompatibles resultaban con las necesidades de la guerra, cuando ésta dejaba de ser una comedia, las reglas brillantes de conducta bélica de los caballeros franceses.

La diferencia esencial entre la significación política, militar y moral del ideal caballeresco al norte y al sur del Pirineo pende quizás de la distancia que medió entre la rudeza y auténtica violencia de nuestra guerra nacional de reconquista y lo teatral —a las veces con rasgos de ballet— de las guerras señoriales y nobiliarias ultrapirenaicas.

Leamos a Huizinga: "La cruzada habíase convertido hacía tiempo en un pretexto para cobrar impuestos especiales." "Las expediciones militares ampliamente preparadas y ruidosamente anunciadas... parecen haber sido buscadas... como reclamo político." "Las disensiones entre los Estados eran consideradas todavía en el siglo XV como luchas de partidos..." que los príncipes debían dirimir mediante duelos singulares. "Donde resalta más claramente el conflicto entre el espíritu caballeresco es en los casos

en que... trata de hacerse valer en plena verdadera guerra." "Opónese continuamente el espíritu caballeresco a las exigencias de la estrategia" y lleva al desastre a las huestes que intentan seguir las leyes del honor. "La valentía personal del príncipe en el campo de batalla era a veces un poco espectacular. Froissart describe una lucha que tuvo lugar en Calais entre Eduardo III y un hidalgo francés, en términos que hacen sospechar que se trata de todo menos de una cosa seria... Por último ríndese el francés y el caso concluye con una cena que da el rey en honor de su prisionero." "La mentira brota por todas las aberturas del traje de gala de los caballeros." "Los ingleses habían introducido la costumbre de que los caballeros desmontasen antes de la batalla y los franceses la imitaron. Eustache Deschamps dice burlonamente que tal práctica servía para impedir la huida. La guerra por mar es pavorosa —dice Froissart— pues allí no se puede escapar ni huir." "Cada hoja de la historia de las guerras en la última Edad Media nos da a entender lo mucho que importaban los prisioneros de consideración por el interés del rescate." "Por entre la sonora exaltación de la guerra caballeresca resuena aquí y allá la repulsa del ideal caballeresco... Los mismos nobles reconocían a veces la miseria pomposamente disfrazada y la falsedad de semejante vida."

La guerra de reconquista contrasta a las claras con esa guerra señorial y caballeresca. Era una guerra entre pueblos en la que, junto a los nobles, luchaban las milicias concejiles y, al lado de los caballeros armados a la europea, los jinetes ligeros, montados en rocines, y los peones villanos. Se peleaba con bárbara fiereza. No cabía el paso de ballet. Un error, un descuido, una flojera, acarreaba la pérdida de una ciudad o de una plaza fuerte, ganada a costa de una sangrienta batalla o de un muy largo asedio. Todavía en el siglo XIV, el prisionero cristiano que no apostataba era decapitado o vendido como esclavo. Los caudillos de algunas huestes: infantes, arzobispos, condes o ricos-hombres caían peleando y sus cabezas eran enviadas como trofeos al rey moro cuyas lanzas les habían derrotado: recordemos al arzobispo infante don Sancho, a don Nuño de Lara, a los infantes don Juan y don Pedro y al adelantado Diego Ribera. Los reyes intervenían en las batallas y a veces, como Alfonso VI en Zalaca, eran cosidos a la montura de su caballo por el puñal de un guerrero enemigo. No consentían los desbordes caballerescos que podían poner en peligro la vida de bravos combatientes; por ello en el cerco de Sevilla Fernando III castigó a unos caballeros demasiado audaces. No cabía pugna entre la estrategia o la táctica y el ideal caballeresco, porque éste no contaba en la guerra sañuda y auténtica que era preciso hacer. Las talas y correrías para causar

daño al enemigo no eran juegos de cañas sino peligrosas, duras y hazañosas empresas en las que se quemaba, robaba y mataba sin piedad, pero de las que muchas veces no se volvía más; y las que el enemigo realizaba en tierras cristianas acarreaban los mayores males y, a veces, la caída en poder de los infieles de una o de varias plazas o castillos. Cuando no se peleaba con el moro sino contra otro pueblo cristiano peninsular o dentro del reino en discordias civiles no era fácil cambiar la habitual fiereza y barbarie en caballeresca cortesía y se prolongaba el tipo de guerra que venía haciéndose desde las jornadas primeras de la reconquista; lo acreditan los centenares de cabezas castellanas que rodaron durante los reinados de Alfonso XI y de Pedro I y las crueldades de la guerra entre éste y Pedro IV de Aragón. Y ni en las luchas puramente señoriales de los días de Juan II y de Enrique IV, contagiadas de la flojera y teatralidad caballeresca de las guerras de allende el Pirineo —en muchos encuentros "no llegó la sangre al río", como suele decirse—, faltaron los rasgos de auténtica y áspera contienda tradicionales en Castilla.

En las largas y porfiadas guerras hispanas medievales contaban esencialmente algunas calidades caballerescas: la honra, asentada en la lealtad y en el valor, y la vergüenza, enraizada en el orgullo. De ellas pendía el éxito frente a un enemigo las más de las veces mucho más fuerte, siempre bravo y aguerrido y que peleaba con furia, sin atenerse, naturalmente, a las prácticas europeas de la caballería. La hojarasca que en torno a ésta había crecido allende el Pirineo se marchitó pronto en Castilla, aunque perdurase sin vida propia, durante el tardío medioevo, en torneos, "pasos" y fiestas. Pero quedaron profundamente arraigadas en el alma nacional esas otras esenciales virtudes —no vacilamos al emplear esta palabra para calificar al sentimiento del honor, de la lealtad y de la vergüenza— que habían servido de nervios de acero a la sociedad castellana durante largos siglos. Y por ello mantuvieron su eficacia moral y perduraron no sólo como ideales de vida, inalcanzables a fuer de elevados y de puros, sino con vigencia en la cotidiana existencia del español moderno.

Como en otras muy varias manifestaciones del sentir, del pensar y del querer, es decir, de la vida toda, el pueblo, partícipe con la nobleza en la áspera contienda secular, emuló y siguió las normas e ideales de conducta de la minoría caballeresca o aristocrática, que constituía el único modelo de su existir diario. La ausencia de una burguesía poderosa entre la nobleza y las masas y la ascendencia hebraica de muchos de quienes integraban la que se iba formando, favoreció la doble y encontrada corriente mimética que movía a las clases populares a imitar los módulos de vida de los

caballeros y a la aristocracia a gustar del sentir, del pensar y del querer del pueblo.

Como causa coadyuvante de la crisis que allende el Pirineo transmutó poco a poco en puro formalismo el ideal caballeresco del honor hasta convertirle en simple cáscara vacía, Huizinga habría podido aludir al triunfo y vigencia creciente del ideal burgués de vida, que rendía culto al dios del éxito y daba paso a un sentido hedonístico de la existencia humana, sin demasiados escrúpulos morales —a veces sin ninguno— y con el medro rápido como norte del esfuerzo de todos los días.

En la mayor parte de los reinos peninsulares, en el de Castilla sobre todo, se interfirieron y fecundaron recíprocamente los dos procesos históricos: el que impedía el desarrollo de una poderosa burguesía y el que aumentaba la vigencia social de los módulos vitales caballerescos, centrados en el orgullo, el honor, la dignidad y la vergüenza. De electricidad negativa el uno y positiva el otro se influyeron entre sí a lo largo de las décadas. La devoción por el ideal caballeresco de grandes zonas del pueblo contribuyó a la limitación del impulso ascensional de la burguesía y de los ideales burgueses. Y a su vez la mínima potencia de aquélla y de éstos acentuó la inclinación de la sociedad castellana hacia el culto de la honra, enraizada en la soberbia y proyectada hacia la dignidad.

Por todo ello con razón Fabricio Gauberte en 1499 podía escribir, hablando de España: "La gente de acá toda rehuye y anda muy lejos de las tristes ganancias, partidos, intereses y mercaderías de Italia, que allá todo se vende bien como acá todo se da; la gente de acá toda sabe más a la corte que a la tierra y al trato; toda está puesta más en caballería, en la honra y esfuerzo que en oficios de manos; más en crianza, hidalguía y nobleza que la gente común en Alemania y Francia, que los más son oficiales y viven de artes."

Para Burckhardt fueron calidades características del hombre del Renacimiento la ambición personal y el amor a la gloria que ora parecían brotar de un elevado sentimiento del honor ora eran manifestaciones de una innoble soberbia. Huizinga ha observado con acierto que esas dos calidades coinciden en su esencia con la ambición y el honor caballerescos que, sin razón, hace él de abolengo francés. María Rosa Lida acaba de estudiar *La idea de la fama en la Edad Media castellana.* La ruptura entre la Edad Media y los tiempos nuevos habría sido también en esta zona de la vida y de las ideas menos radical de lo que se ha creído de ordinario.

Pero Burckhardt define así el sentimiento renacentista del honor: "Es la enigmática mezcla de conciencia y de egoísmo que le queda al hombre

moderno aun cuando hubo perdido, por su culpa o sin ella, todo lo demás, la fe, el amor y la esperanza. Este sentimiento del honor es compatible con un gran egoísmo y grandes vicios y es capaz de grandes errores; pero también puede adherirse a él todo lo que haya quedado de noble en una personalidad y sacar de esta fuente nuevas fuerzas."

Como el *homo hispanus* de los tiempos nuevos no perdió la fe ni el amor ni la esperanza, predominó en su concepción del honor la electricidad positiva sobre la negativa, la luz sobre la sombra. Y, aunque no logró excluir ambiciones, egoísmos, vicios y errores —no los excluyó ni siquiera el temor de Dios—, los redujo al mínimo y consiguió hacer manar abundantemente esa fuente de nuevas fuerzas que Burckhardt hallaba a veces en el sentimiento del honor de los hombres del Renacimiento.

Me inclino a creer que así como el vigor logrado en España por el ideal caballeresco de la vergüenza y de la honra influyó en la lentitud y desmayo del proceso formativo de la burguesía medieval peninsular y fué a su vez influído por la debilidad y flojera de los ideales burgueses en Castilla, así también la perduración en vigencia de la tradicional devoción por la lealtad y por el honor contribuyó a que, durante el corto circuito de la Modernidad, ardiesen y se consumiesen las primeras proyecciones vitales del Renacimiento hispano. Y esa consunción y fugacidad de las nuevas formas de vida facilitaron a su vez la pervivencia de los viejos sentimientos caballerescos.

Por esos dos procesos diferentes vinieron así a perpetuarse al sur del Pirineo el orgullo, la honra, la lealtad, el coraje y la vergüenza que habían constituído potentes motores de donde habían irradiado energías decisivas para la historia de la Castilla y de la España medievales.

Se ha llegado a atribuir por Vossler al sentimiento del honor, que abarcaba y concentraba a todos los otros, el principal papel en la España del Siglo de Oro. Y ya Menéndez Pelayo le había colocado solo detrás del sentimiento religioso de los españoles de los siglos XVI y XVII.

7. *Proyecciones históricas del orgullo, del honor y de la dignidad de los españoles*

Frente a muchas pruebas del orgullo, el honor y la dignidad de los españoles de los siglos XVI y XVII Castro ha hablado de gesto y actitud. Guardar una conducta digna, evitando toda muestra de vacilación y de flaqueza y todo hecho ridículo o torpe, dominar las vehemencias y pasiones mediante el frío y sereno autogobierno que se tradujo en la mesura y el sosiego hispanos; proyectar sobre el diario existir los deberes del honor, sacrificando el interés al ideal y a éste la vida si la ocasión lo requería, y saber morir con desdeñosa indiferencia y con belleza elegante, no son gestos, actitudes, ni formalismos. Ni en el supuesto vacío de las acciones quijotescas hay sólo gesto y actitud, como Castro afirma; ni la dignidad consistió en dar aspecto de firmeza cuando se era débil, como Castro quiere. Si acertara en sus afirmaciones, sólo habrían sido dignos los pobres de espíritu, los cobardes y los pícaros, y lo fueron los más enteros hombres de España.

Saber morir con sereno desdén y con elegante belleza no es empresa sencilla. Alfonso X, que había peleado muchas veces, tuvo gran pavor a la muerte en una grave enfermedad que padeció. Cuando Al-Hakam I se hizo perfumar para que si su cabeza caía en el combate, en algo se diferenciara de las otras; y don Álvaro de Luna se mostró tranquilo y señorial en el patíbulo; y Juan Bravo dijo que mentía al pregonero que lo declaraba por traidor camino de la horca; y don Manuel de Meneses vistió sus mejores galas y se entretuvo en leer y comentar un soneto de Lope de Vega a la espera de que se hundiera su galera; y don Rodrigo Calderón acertó a morir con orgullo y elegancia — todos enfrentaron con dignidad la muerte para salvaguardar su honra más allá de la vida, mediante un ejemplo magnífico de cómo debía morir un caballero.

Castro afirma, al parecer sin ironía: "Quien averigua secretos de la naturaleza puede realizar una portentosa labor pero no se dice que haya dignidad en ello." Naturalmente, como tampoco se dice que haya dignidad en la creación artística cualquiera que sea su magnitud y su belleza, ni en la adoración de la divinidad por férvido y rápido que sea el vuelo del alma hacia Dios, ni en la práctica de la virtud aunque sea grande el grado de heroísmo en ella conseguido. Por eso a la par se queda a mitad de camino de la verdad y la sobrepasa al escribir: "En la obra eficaz y racional no cabe dignidad."

Orgullo, honra y dignidad son a un tiempo acicate, resortes, limitaciones y frenos de la voluntad, que se proyectan sobre la vida de relación del hombre dentro de la comunidad. ¿Es que en ésta queda excluída la obra eficaz y racional? ¿La organización de un pueblo, la formación de un imperio y su dirección y regimiento no son obras eficaces y racionales?

En las escaleras de la casa consistorial de Toledo se leían —no sé si se leen aún— estas quintillas de Manrique que me vienen ahora a la memoria:

Nobles, discretos varones
Que gobernáis a Toledo,
En aquestos escalones
Desechad las ambiciones,
Codicias, amores, miedos.

Por los comunes provechos
Dejad los particulares.
Pues vos fizo Dios pilares
De tan altísimos techos,
Estad firmes y derechos.

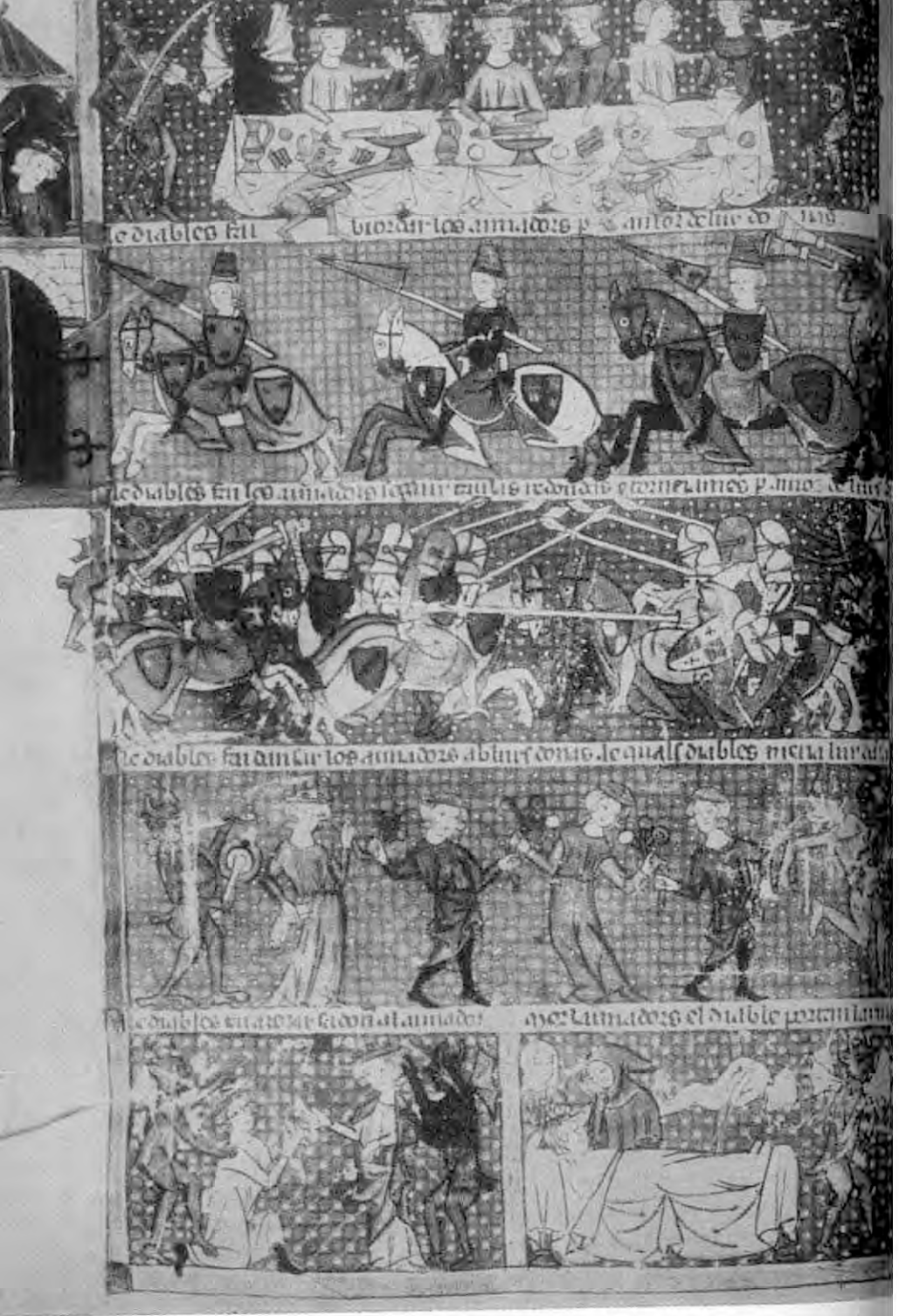
Son una incitación a la dignidad en la conducta lanzada a los regidores toledanos; una incitación a la dignidad en el gobierno de una ciudad y su concejo. ¿Tarea eficaz y racional? ¿Se atreverá nadie a contestar negativamente a esta pregunta?

El regimiento de la vida de cada hombre, ¿no es a la vez una empresa eficaz y racional? ¿Hay otra superior en trascendencia para cualquier hijo de mujer? ¿Puede haber alguna tarea más dramática para una comunidad humana que la conducción de su propia existencia como pueblo, fruto colectivo al cabo de las conductas individuales de los miembros que la integran? Pues ahí está la dignidad guiando, espoleando, dirigiendo, frenando, marcando rumbos, evitando escollos... la dignidad, hija del honor y madre de la vergüenza. Al arrinconar la dignidad en la trastera o desván de la vida histórica, ¿no ha contradicho Castro su teoría vitalista de la historia? ¿Cabe empresa superior en trascendencia vital que la fidelidad a la autenticidad del propio destino y la lealtad en el cumplimiento de los deberes para con los demás miembros del grupo social en que nos hallamos inscritos?

Las leyes del honor, enraizadas en el orgullo y proyectadas sobre la dignidad, constituyeron una fuerza poderosísima en el proceso ascensional de España durante el siglo XVI. Su degeneración, retorcimiento, fosilización, una fuerza no menos poderosa en la caída vertical de la patria española.

La honra con sus múltiples proyecciones tantas veces señaladas antes, no constituía un bien social heredable, una pura fuerza estática y pasiva. Cualquiera que fuera su significado: jerarquía social, fama y crédito públicos o gloria terrena, requería un esfuerzo y un servicio. El esfuerzo de una conducta digna y el servicio a la nación que presidía la realeza. El honor individual, como Menéndez Pidal ha escrito, era una parte de la estructura moral de la comunidad, porque el individuo se consideraba como depositario de valores esenciales de la vida colectiva.

99. — Los pintores de Cataluña y de Castilla fueron profundamente influidos por el arte flamenco durante el siglo XV. Por bajo de esas influencias cada escuela conservó sus tradiciones. Las unió el gusto por el retrato realista e individualizador, general en los hispanos. Véanse algunos de los que aparecen en el «Retablo dels Concellers», obra de Luis Dalmau (1445). Museo Arqueológico de Barcelona.



100. — Los ritos caballerescos convertidos en pasos de ballet («Breviario de Amor» de Malfre d'Armengaud - Biblioteca del Escorial). También perdieron vigor en sectores elevados de la sociedad castellana del cuatrocientos, saturada de «Pasos honrosos», «Letanías de amor»... El auténtico ideal caballeresco siguió flotando, sin embargo, en el palo mayor de la navecilla de la vida española, dominada por el culto de la honra.

La honra en la etapa creacional de la historia moderna española no descansaba exclusivamente sobre la honestidad de la esposa, la hija o la hermana. Era obligada la venganza de la caída de cualquiera de ellas para vindicar la propia fama, pues implicaba cobardía la tolerancia del agravio. Como la suponía la falta de reacción ante cualquier otra ofensa pública o privada, por mínima que fuera y aunque fuese sólo tangencial. En las Cortes de Toledo de 1538 Carlos V pidió a los grandes un tributo. Exentos del pago de impuestos, rechazaron tal demanda como un agravio. Pero había accedido a la concesión de la gabela el Duque del Infantado y recibió una carta que decía así: "Pues casaste vuestra hija con Sancho de Paz y consentiste el servicio del Rey y os acuchillasteis con el aguacil, no curéis de honra que el Rey tiene harta."

La honra se vinculaba a la lealtad y al valor. Exigía la fidelidad al ideal y a las empresas nacionales y el cumplimiento del deber frente a la comunidad, allí donde el destino hubiera colocado al español. Y a la par requería el coraje heroico en la práctica de la lealtad y en el ejercicio de la misión personal de cada uno.

Constituía por ello deshonra hasta la misma disidencia religiosa. Bataillon ha traído a capítulo dos textos que lo prueban. La Inquisición de Zaragoza solicitó la ayuda del arzobispo y de los jurados de la ciudad en el proceso contra Miguel Servet, porque "ello importaba mucho al servicio de Dios y de Sus Majestades y al honor de la nación española". Y Sepúlveda cuenta que Alfonso Díaz, al saber en Roma que su hermano Juan había caído en herejía, fué a encontrarle en Alemania y como no lograra volverle a la fe católica ni hacerle regresar a Italia, le mató, para impedir mayores daños a la religión y "para evitar el deshonor de su familia, e incluso de su patria y de toda España".

Mayor deshonra suponía una deslealtad en la guerra o en la vida pública. No fueron éstas raras en la Europa del siglo XVI; en España sólo han sido registradas: la de Pedro Navarro, muy explicable, y la de Antonio Pérez, muy explicada. No obstante haberse interferido en el camino de la lealtad hispana la compleja ecuación, tradicional en la Península, entre poder, riqueza y servicio, los hidalgos y caballeros hispanos apenas sucumbieron a la tentación del soborno por príncipes extraños en daño de la patria, en oposición a la caída ante tales tentaciones de muchas figuras conocidas de otros pueblos de la Europa de entonces.

La vigencia de los módulos caballerescos de la honra dió eficacia al navegar histórico de los hispanos en las turbias aguas de la política europea del siglo XVI, tan llenas de bajíos y de escollos. Naturalmente, no todos

los españoles fueron honrados, usando esta palabra en un sentido medieval, de hombre que gozaba de honra. Y como quienes la perdían, por cobardía, por sucumbir al cohecho o por cometer injustas exacciones, dejaban de merecer el calificativo de tales, el vocablo empezó a adquirir el significado moderno y actual. Pero salvadas las obligadas excepciones —más frecuentes en las escalas inferiores de la sociedad, menos regaladas por el destino favorable y menos saturadas del sentimiento del honor—, el celo por conservarle para sí, para los suyos y para la patria engendró verdaderas vidas ejemplares. Más de una vez los soldados españoles renunciaron a percibir sus pagas a la espera de nuevas remesas de fondos, para que pudieran ser satisfechos los haberes de los mercenarios alemanes o italianos, poniendo así la devoción al honor por cima del hambre. Y el empeño por guardar y acrecentar la honra propia y la honra de España, con riesgo y con sacrificio heroico de la vida, fué motor decisivo de muchas empresas imperiales españolas.

Como nunca hasta allí, llegó a ser intensa la saturación de la sociedad hispana por el cada vez más vivaz y exigente sentimiento del honor. Continuó interfiriendo e influyendo no sólo en el estilo de vida de la aristocracia, sino en el de grandes sectores del pueblo. En el de los millares y millares de hidalgos y caballeros que habitaban en las ciudades y el campo y en el de las mismas masas populares que con ellos convivían. Aquéllos por su condición de nobles de último grado, y en ocasiones por lo reciente de su misma hidalguía, fueron los más fieles guardadores de las reglas del honor, para mantener impoluta su nobleza, que no podían sustentar en la riqueza y en el fausto y que a las veces ni siquiera podían apoyar en la tradición, por haber sido sus abuelos caballeros villanos. Y el pueblo, porque, como queda repetidamente dicho, había sido ganado hacía siglos por un viejo mimetismo admirativo de los módulos vitales de los nobles.

Los textos casuistas que Castro reunió hace muchos años nos ofrecen la mejor prueba de la saturación de la sociedad española por el sentimiento de la honra. Azpilcueta en su *Manual de Confesores* (1557), Juan Pedraza en su *Suma de casos de conciencia* (1568), Fr. Bartolomé de Medina en su *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia* (1579) y otros tratadistas posteriores, aconsejan minuciosamente sobre cuestiones en que peligraba el honor y la fama del penitente. Y ponen tanto celo en la conservación de los mismos que llegan a plantear la duda de si deberían declararse en confesión las faltas que podían mancillar la honra.

El sentimiento de la honra asaltó hasta las altas tapias de los conventos y penetró en el caudal de ideas de los claustros españoles. Lo sabemos por estas palabras de Santa Teresa: "Llegué una mañana; estaba el Padre Fray Antonio de Jesús barriendo la puerta de la iglesia con un rostro de alegría que tiene él siempre. Yo le dije: '¿Qué es esto, mi padre? ¿Qué se ha hecho de la honra?' Díjome estas palabras, diciéndome el gran contento que tenía: 'Yo maldigo el tiempo que la tuve.'"

Y sólo un pueblo exaltado por una singular devoción hacia el altanero desprecio del peligro en procura de la honra, hacia la implacable venganza del honor ofendido y hacia el sereno y desdeñoso enfrentamiento de la muerte por guardar la fama, habría gustado con fruición de los romances heroicos y caballerescos, habría aplaudido los dramas construídos sobre sangrientos problemas de honor y se habría dejado ganar de emoción ante la elegancia con que don Rodrigo Calderón supo morir en el patíbulo.

Pero esa saturación intensiva de España por las leyes de la honra fué como espada de dos filos. Si uno empujaba hacia el valor, la lealtad, el cumplimiento heroico del deber, el servicio de la comunidad, la dignidad en la conducta, la emulación del compañero de tareas... otro detenía, paralizaba, confundía.

Lope de Vega escribió ya sobre la honra esta primera cuarteta de un conocido soneto:

> Honra por nuestro daño introducida
> En las leyes del mundo, siempre erradas,
> ¿Cómo si son tus manos delicadas
> Aprietas tanto el cuello a nuestra vida?

Y Ortega ha escrito con acierto de la España velazqueña: "La 'honra'... ha llegado a convertirse en un sistema tan intrincado y enrevesado de normas que no se puede dar un paso sin tropezar con alguna o caer en el conflicto que ellas mismas entre sí suscitan con sus contraposiciones. La 'honra' se ha vuelto una excrecencia o vegetación de exuberancia tropical que envuelve y llena la vida toda vaciándola de su serio contenido."

Sí; la saturación de España por un cada vez más complejo y puntilloso sentimiento del honor acabó dañando desde dos frentes muy distintos la vida histórica de España. No olvidemos que esa aguda sensibilidad ante las leyes de la honra no era una fresca floración juvenil de la España del siglo XVI. Era una —mejor sería decir era otra— prolongación de formas de vida medievales. Queda probado que la devoción por las rígidas exigencias de la honra era ya vieja de centurias entre nosotros al comenzar los

tiempos nuevos. Conocemos las causas de la prolongación de su vigencia. Tuvo ésta al cabo no poco de residual. Y fué hieratizándose, anquilosándose, perdiendo lo que poseía de fuerza impulsiva, de acicate, de resorte y de espolonazo de la voluntad, al mismo tiempo que se retorcía, se complicaba, se sutilizaba, se fosilizaba, para acabar convirtiéndose en freno, brida, cerco y yedra de la vida hispana.

De la vida de los españoles y de España. De la vida de los españoles, porque apartó de una serie de trabajos y de esfuerzos no sólo a los hidalgos sino a cuantos se sentían seducidos por su estilo de vida. Lo de menos habría sido que los nobles no ejercieran oficios manuales por cuestiones de honra: esa era la tradición europea medieval cuya eficacia no había sido derogada. Lo de más fué que se apartaron de toda actividad económica de signo burgués, creadora de riqueza, y hasta de los deberes peculiares de su clase. Ortega ha señalado cómo los aristócratas que se daban de estocadas en gracia de las razones más rebuscadas, no consentían en salir de Madrid, para asistir al ejército de Estremoz, donde se estaba perdiendo Portugal. Cabría añadir que por cuestiones de honra: porque su honor les impedía servir si no era a las órdenes del rey.

Y en la vida de España, porque las leyes del honor desbordaban de la dignidad individual de cada español a la dignidad colectiva de la comunidad hispana. España tenía una honra —desde antes de los días de Jaime I que aludió ya a ella—, una honra tan vidriosa y exigente como la de cada uno de sus hijos. También ella debía de celar su honor. También ella quedaba así prisionera de una serie restricta de posibilidades históricas. No de las que su herencia temperamental o estructura funcional le brindaba y su interés de cada hora le imponía. De las que la guarda de su honra le dictaba, de espaldas a su historia y a sus conveniencias de momento. Juzgadas por hombres frenados, bridados en su espontaneidad de razonar, por las leyes del honor, y cercados dentro de las altas murallas que esas leyes alzaban en torno a su sereno decidir.

Las proyecciones vitales de la honra, a la par jerarquía social, fama y crédito público y gloria terrena, se fundían y concretaban además en la satisfacción íntima de quienes gozaban de ella. Esa placentera satisfacción, al engendrar un vivaz sentimiento de orgullo, reintegraba a los manantiales subterráneos de la soberbia el caudal que había antes brotado de sus mismas fuentes, y éstas volvían a verter sobre los campos de la vida colectiva de España nuevos y nuevos torrentes de arrasador orgullo.

Del orgullo al orgullo a través de los canales de la honra, de la dignidad y de la vergüenza. Sí, y también por los cauces de la historia imperial de España, pues la soberbia había colaborado a abrirlos y ellos habían alimentado luego los ocultos manantiales de la misma.

Sí, la expansión y los triunfos españoles a uno y otro lado del Atlántico y la hegemonía española sobre la Europa continental durante más de un siglo, hubieron de avivar las llamas del milenario orgullo hispano hasta convertirlas en altas hogueras. Se llegó a la saturación de España por el más infecundo sentimiento del orgullo. Abrasó éste muchas fértiles ideas de gobierno y de conducta colectiva y abrió grandes brechas en los diques de la prudencia. Y el gran pecado nacional atrajo y arrastró, hasta a los más inteligentes españoles, con grave daño de la conducción sagaz y flexible de la política internacional y con creciente intoxicación del sistema arterial de la nación, intoxicación que provocó una temprana arteriosclerosis general.

¡El orgullo, la dignidad y la honra! ¡Cuántos magníficos y heroicos hechos individuales y cuántas estulticias colectivas se han realizado por los españoles a lo largo de la historia moderna, a impulsos de esas tres fuerzas gloriosas y funestas a la par para la comunidad histórica hispana! Ellas habían contribuído a acuñar durante la Edad Media al hombre entero que fué el español. Ellas crearon después la tensión fatal que el dicho popular concretó en la famosa frase: "Sostenello y no enmendallo." El conde de Ureña, cuando supo que su hijo don Pedro Girón había abrazado el partido de las Comunidades, le escribió una breve esquela en que decía: "Hijo Pedro, pues subiste a la yegua, tente a las crines." España se ha subido a muchas bravas yeguas en el curso de los cuatro siglos últimos y otras tantas ha debido de tenerse a las crines, como en su incisiva incitación a guardar su honra invitó a hacer al magnate comunero, su padre el viejo señor castellano.

¡Durante cuatro siglos! Sí, porque desde la ruptura de la tregua con las Provincias Unidas de Holanda hasta la guerra en que perdimos los últimos jirones de nuestro imperio colonial, el orgullo, la dignidad y el honor han tenido buena parte en la consumación de los errores que nos han arrastrado de tumbo en tumbo hasta nuestra gran crisis de hoy. La fidelidad de las minorías rectoras de la vida nacional y del pueblo por ellas regido, a estos tres sentimientos enraizados en el más remoto pasado de España, nos ha empujado a cometer las más nobles acciones pero, a la par, la mayores necedades históricas. Prisioneros de tales sentimientos —maravillosos luminares de conducta de nuestras vidas individuales de hombres, engañosos imanes para las grandes navegaciones colectivas de las comunidades po-

líticas—, los españoles les hemos sacrificado muchas veces los intereses supremos de la patria.

Mucho nos costó la locura de intentar mantener la unidad católica de Europa. No menos funesto ha sido para España el culto rendido al orgullo, al honor y a la dignidad tradicionales de la gente hispana. Esa devoción se entrecruzó ya con aquel intento —hubo mucho en él de soberbia y de celo por la honra— y ha seguido cegando y exaltando a la par a los españoles, cuando ya estaba incluso olvidada la loca aventura de los siglos XVI y XVII.

CAPÍTULO XI

HACIA LA CONTEXTURA SOCIAL DE LA ESPAÑA MODERNA

1. El hidalguismo

Es notoria la repugnancia de una buena parte de la población española de los siglos XVI y XVII al ejercicio de los oficios manuales, que eran considerados deshonrosos por los hidalgos o nobles. Se ha enlazado ese desdén con la supuesta incapacidad de los peninsulares para objetivarse en cosas o en ideas, es decir, con su supuesta inhabilidad para la ciencia y la técnica.

"El hispanocristiano —dice Castro— alcanzó la plenitud de su conciencia histórica como un combatiente vencedor; que al vencer iba encontrándose, sin necesidad de otro trámite, instalado sobre unas gentes que le hacían las 'cosas', más de las que podía manejar y dirigir." Esta es la clave de su tesis; porque cree que el hidalguismo, el desdén por las tareas mecánicas y la incapacidad para crear "cosas" proceden conjuntamente de ese señorear por los cristianos del rico botín de las técnicas de moros y judíos.

La explicación es demasiado simplista y, lo que resulta más grave, históricamente inexacta. Veamos.

Castro ha ido muy lejos al comentar unos versos del *Cantar de Mío Cid*. Después de referir una de las primeras conquistas del gran guerrero castellano, el juglar pone en su boca estas palabras:

617 En este castiello grand aver avemos preso;
los moros yazen muertos, de bivos pocos veo.
Los moros e las moras vender non los podremos,
que los descabeçemos nada non ganaremos;
cojásmoslos de dentro, ca el señorío tenemos;
posaremos en sus casas, e dellos nos serviremos.

Bastaron estas frases para que Castro concibiera la idea central de su teoría sobre el hidalguismo: los cristianos españoles vivieron señorialmente

como combatientes vencedores, se instalaron sobre las dos castas de los judíos y de los moros y se aprovecharon del trabajo técnico de los vencidos. Imitaron de ellos "lo que había de personal (trajes, costumbres moras, por ejemplo) pero no lo objetivo e impersonal (sus actividades científicas o laboriosas)". Para vivir como señores no necesitaban descender a practicar las técnicas o labores de las poblaciones sojuzgadas. Para eso estaban allí los hebreos y los mudéjares. Su ciencia y su trabajo fueron rico botín que colmaba sus necesidades y era a la vez indicio de señorío sobre quienes producían las "cosas".

Desarticula el suceso referido en el Cantar de sus vinculaciones históricas verticales, hacia su pasado, y horizontales, hacia su presente. Olvida que se halla en presencia de un hecho histórico singular: un puñado de guerreros exilados acaba de cautivar a un grupo no muy numeroso de moros. "Vender non los podremos", hace decir a Rodrigo el poeta. Sabía éste bien que lo normal habría sido vender como esclavos a los prisioneros de guerra. Eso hacían los cristianos y los moros con los cautivos tomados al enemigo en la batalla. La esclavitud personal perduró por ello en la Península siglos después de haber desaparecido en ella, antes que en ningún otro país de Europa, la servidumbre territorial. Pero el infanzón burgalés y su mesnada, perdidos en la soledad de su destierro, no podían vender los moros y las moras cautivados y por eso decidieron servirse de ellos como propios esclavos. No habría hecho nada diferente cualquier grupo de guerreros, hispanos o no, que siglos antes se hubiera hallado en situación pareja, o cualquier grupo de guerreros no españoles contemporáneos de Rodrigo y sus hombres, si como ellos hubiesen apresado una masa de enemigos.

El testimonio poético que suscitó la tesis de Castro es inoperante. Pero podía ésta ser exacta no obstante haber sido imaginada como corolario de la errónea y desorbitada interpretación de un pasaje literario. La contradicción interna que encierra y las dos graves objeciones que se alzan contra ella vienen, sin embargo, a echar también por tierra lo esencial de la misma teoría.

Su íntima contradicción es evidente. Establecidos los cristianos señorialmente, a lo que Castro cree, sobre las que califica de castas, habrían imitado el talante de quienes señoreaban y no su ciencia ni su técnica. Nunca en la historia los combatientes victoriosos han adoptado los hábitos y no los saberes de los pueblos sojuzgados. Sólo en raras ocasiones, cuando era extrema la permeabilidad de los conquistadores y su nivel cultural muy inferior al de los conquistados y siempre que no les apartaran

las barreras de la saña, los vencedores han aceptado a la par las costumbres y la cultura del pueblo sometido —tal fué el caso de Roma frente a Grecia— o han captado las ciencias y las técnicas pero no los hábitos de las naciones dominadas — así hicieron los árabes en Persia, Siria, Egipto y España. La lógica histórica quiere que sean los vencidos quienes sigan a los vencedores; que imiten conjuntamente sus hábitos y sus saberes o que acepten aquéllos y rechacen éstos, si forcejean por sacudir su poderío. Eso ocurrió en la Península durante la Edad Media. Los cristianos adoptaron las costumbres, trajes y usos de los musulmanes, cuando éstos eran los más fuertes y a la par los más cultos; cuando los abrumaban con su superioridad cultural y militar. E imitaron las exterioridades de su vida y no su mecanismo intelectual, sus ciencias y sus técnicas, porque, si bien los juzgaban superiores, rechazaban su dominación política y su señorío espiritual. De los mudéjares y de los judíos no tenían que temer ni aquélla ni éste y por ello pudieron imitar sin escrúpulos sus saberes y sus artesanías, porque podía serles útil o grato poseerlas; pero no imitaron sus costumbres o sus modas, pues, por ser minorías juzgadas con desdén, sus hábitos no podían honrar a quien los adoptara. Cabe citar no pocas ideas y técnicas aprendidas por los cristianos de los judíos y de los moros después de la conquista de Andalucía; no podrá demostrarse la habitual adopción por ellos de usos y trajes hebreos o islamitas a partir de tal fecha. Sólo durante la etapa de maurofilia del anormal Enrique IV, y poco después de la conquista de Granada, se imitó en la corte de Castilla, no a los súbditos moriscos de sus reyes, sino a los elegantes moros granadinos, sus caballerescos enemigos.

A confirmar el error de la tesis de Castro viene en seguida la primera de las objeciones anunciadas. Hasta fines del siglo XI no dominaron los cristianos tierras pobladas de moros que pudieran señorear y no convivieron con abundantes y hábiles masas de judíos de cuyas técnicas pudieran servirse. Y mucho antes de tal data se habían ya concretado los rasgos esenciales de la vida psíquica, política y económica de la cristiandad peninsular.

Sólo olvidando la historia política puede afirmarse que hacia el año 1000 los cristianos tuvieron ya la sensación de que podían a los moros y que la Córdoba maravillosa estaba al alcance de su espada. No, durante la primera década del siglo XI la cristiandad española padeció uno de los períodos más sombríos de su historia. Lo sabemos hoy por textos árabes traducidos hace más de veinte años. Sólo después del 1009 empezaron a respirar y a tener esperanza, no de vencer a los islamitas, sino de recobrar su antigua libertad y sus antiguas fronteras de cien años atrás. Habían

éstas llegado al Mondego y al Duero alrededor del año 900 y Alfonso V murió peleando delante de Viseo en 1027; costó a Fernando I muchos meses de asedio la toma de Coimbra en 1064 y, por no confiar en la ocupación de la tierra situada al sur del gran río de la meseta superior, el mismo rey trasladó a Silos reliquias guardadas hasta allí por los mozárabes de Ávila. ¿Qué poblaciones moras sojuzgaron los cristianos con anterioridad a la toma de Coria en 1079 y a la conquista de Toledo en 1085? Y sólo después de la ocupación almorávide de Al-Ándalus, y como resultado de sus persecuciones religiosas, afluyeron a tierras cristianas grandes masas de judíos saturados de cultura islamita.

Antes de tales años nunca se establecieron los cristianos como combatientes vencedores sobre ciudades o villas hispano-musulmanas habitadas por moros y judíos. Y a partir de esa fecha hasta la conquista de Andalucía, siglo y medio después, estuvieron muy lejos de poder considerarse como conquistadores y de poder señorear a numerosos hebreos e islamitas que les pudieran hacer las "cosas". Hasta la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) atravesaron por largas horas angustiosas, jalonadas por las derrotas de Zalaca, Consuegra y Uclés, por los dos cercos almorávides de Toledo, por el desastre de Fraga, por las empresas de los nuevos invasores africanos, por la rota de Alarcos y por las terribles campañas con que los almohades asolaron dos veces el valle del Tajo al sur de las sierras de Guadarrama y Gredos.

"¿Combatiente[s] vencedor[es] que al vencer iba[n] encontrándose, sin necesidad de otro trámite instalado[s] sobre unas gentes que le[s] hacían las cosas?" No, en modo alguno. Las conquistas de Toledo y de Valencia fueron fugaces relámpagos de victoria que se extinguieron en las tinieblas de un largo siglo de desesperado pelear para poder vivir libres. "El hispano cristiano ingresó en la historia con la peligrosa sensación de serle posible escalar de golpe sus cimas más excelsas." Otra vez no. Entre todos los cristianos peninsulares sólo los súbditos de los reyes de León y de Castilla tuvieron tres momentos de euforia; uno durante algunos años del reinado de Alfonso III († 910), otro bajo el de Alfonso VI hasta la rota de Zalaca (1086) y un tercero durante algunos pocos años del imperio de Alfonso VII († 1157). Pero los tres fueron precedidos y seguidos de inacabables décadas de angustiosa batalla, para resistir las acometidas islamitas y para ir arrancando al moro, tras terribles forcejeos, jirones de sus fronteras. El hispano-cristiano alcanzó la plenitud de su conciencia histórica como un arriscado combatiente que sabía muy bien de la dureza de su trágico sino y del esfuerzo formidable y constante que necesitaba realizar

para conservar su libertad. Si la vida histórica le hubiera sido fácil, no habría llegado a ser el hombre entero, recio, macizo, duro, impetuoso que le forzó a ser el adverso destino.

Las grandes conquistas de la primera mitad del siglo XIII sí que permitieron a los cristianos considerarse como magníficos y afortunados combatientes vencedores. Fueron años de áspero y continuo batallar, pero los éxitos logrados debieron de provocar un clima alucinante de esperanzas desorbitadas y una atmósfera de ensueños fantasmagóricos. Y sin embargo ni siquiera entonces pudieron los cristianos instalarse señorialmente sobre grandes masas de vencidos que les hicieran las "cosas". Ganaron muchos reinos y ocuparon muchas ciudades, hasta entonces populosas y ricas, pero los ganaron y las ocuparon casi vacíos. Lo he dicho muchas veces; sus moradores musulmanes antes o después emigraron hacia el Sur, en su gran mayoría. Y los cristianos tuvieron que afrontar graves problemas demográficos, sociales y económicos que Castro no ha tenido en cuenta.

Ni entonces ni después pudieron los hispano-cristianos adquirir la sensación de que les era dable sojuzgar a la morisma y dormirse señorialmente en sus laureles. Alfonso X se vió en grave aprieto ante la rebelión de los moros fronterizos, apoyados por el rey de Granada. Córdoba y Sevilla llegaron a estar amenazadas por nuevos invasores africanos: los Beni Merines. Destrozaron éstos muchas plazas andaluzas, derrotaron dos veces a los castellanos y penetraron en la Mancha. Sancho IV fué por ellos obligado a pactar, y sólo tras largo esfuerzo conquistó Tarifa. Fernando IV fracasó delante de Algeciras, mientras Jaime II fracasaba ante Almería. Los regentes de Alfonso XI cayeron en la Vega de Granada. Hubieron de unirse Castilla y Portugal para pelear en el Salado. La toma de una sola ciudad, Algeciras, costó un terrible y largo asedio al mismo Alfonso XI, que murió sitiando Gibraltar. En los días de Pedro I estuvo otra vez amenazada Córdoba. No; ni aun después de las conquistas de Fernando III y de Jaime I pudieron pensar por tanto los cristianos que podían de repente conseguir cuanto les fuera apetecible.

Siguieron consumiéndose en la hoguera de la guerra "divinal" grandes energías nacionales. Atenazados además por las discordias civiles que su desbordante activismo guerrero alumbraba y mantenía, los castellanos gastaron en bélicas empresas intestinas buena parte de su potencia vital. Y por ello continuaron consagrando menor atención a las tareas de paz.

No porque dispusieran del rico botín de las técnicas y los saberes de las "castas" sojuzgadas de moros y judíos, sino porque la prolongación en el tiempo de las tareas de la reconquista afirmó su vieja estructura fun-

cional, los cristianos españoles, especialmente los súbditos del rey de Castilla, prosiguieron viviendo conforme a las normas de su tradicional estilo de vida; acuñado, como queda dicho muchas veces, en los primeros siglos de la pugna contra los islamitas.

Y la segunda objeción que cabe alzar contra la tesis rechazada me parece no menos decisiva. Si el botín de técnicas y de trabajos de los judíos y de los moros hubiera sido tan fecundo en consecuencias históricas como se quiere, Castilla habría poseído una gran cultura, hebrea y mudéjar, claro está, pero equiparable al cabo por su volumen e importancia a la de allende el Pirineo; y su economía, hasta allí miserable y rudimentaria, se habría liberado de su anterior situación de coloniaje y habría llegado a ser parangonable con la de los pueblos cristianos europeos. Como probaré luego, ninguno de los dos procesos puede documentarse. A partir del siglo XIII declinó la vida espiritual de los musulmanes y judíos que vivían entre los cristianos españoles. Y las actividades industriales de Castilla y de los otros reinos peninsulares siguieron siendo reducidas; continuamos importando los más de los productos manufacturados y exportando primeras materias; y proseguimos viviendo en evidente dependencia económica de la Europa cristiana.

No nos dejemos engañar por palabras. Las "cosas" que pudieron hacer judíos y moros a los cristianos vencedores no llegaron a compensar la terrible resta que su propia capacidad creadora sufría con ocasión del obligado verter de sus energías nacionales en las tareas bélicas. Con excepción de una minoría reducida de escritores y de hombres de ciencia, ni al norte del Pirineo ni al sur del Tajo la mayoría de los judíos habían sido hasta el siglo XII sino importadores de esclavos o de objetos de lujo, agentes fiscales, usureros, tenderos, joyeros o médicos. La vida industrial de Europa les debía muy poco. Sólo habían medrado en países atrasados económicamente. ¿Qué técnicas extrañas podían por tanto brindar a los cristianos peninsulares? ¿Qué impulso podían dar a la industrialización de los reinos cristianos españoles o al desenvolvimiento de su marina y de su tráfico internacional? Más que producir riqueza, la secaban. Y eso hicieron en la España cristiana hasta su bárbara expulsión, según demostraré después.

Tampoco es lícito exagerar el aporte de los mudéjares en el hacer de las "cosas" y en la transformación y desarrollo de la economía española medieval. ¿Podían cambiar la silueta económica de Castilla, por ejemplo, los alarifes, herreros, cesteros, hortelanos... moros, acostumbrados a la simple práctica de sus modestos oficios y a una rudimentaria industria local en las ciudades fronterizas? ¿Eran tan difíciles sus menesteres que no pudieron ser practicados por la población cristiana artesana? ¿No desempeñaron papel más importante en la reactivación económica nacional los inmigrantes francos o ultramontanos que se establecieron en la Península, tras las conquistas de Toledo y Zaragoza? ¿Se atreverá nadie a negar que muchos, muchísimos cristianos españoles supieron hacer e hicieron también "cosas", después de leer las páginas que he de consagrar más tarde al tema?

Castro ha vuelto a formular, a su modo, la idea otras veces expuesta por algunos estudiosos de nuestra economía. La defendió ya Larruga en el último tercio del siglo XVIII. También para este tratadista del "Siglo de las Luces", todas las "artes" fueron en Castilla obra de judíos y de moros. Ni Larruga ni Castro han sido los únicos que han errado al formular tal tesis. Sin admitir tal monopolio, Campomanes y Capmany creyeron en el ancestral abandono a moros y judíos de algunos oficios. Y la idea se ha repetido en el siglo XIX. Todos querían explicar así, como Castro, el hidalguismo español de antaño.

El estilo señorial de vida arranca de fecha muy remota de la historia española —a lo menos del estilo de vida de la nobleza astur-leonesa— y no fué peculiar de la aristocracia hispano-cristiana de nuestra Edad Media.

El desdén nobiliario por las tareas manuales fué común a toda la nobleza europea medieval y muy anterior, en la cristiandad española, a la hora feliz en que castellanos y leoneses empezaron a señorear a los musulmanes y a convivir con masas numerosas y hábiles de hebreos. Es difícil citar un solo ejemplo de nobles franceses, ingleses o alemanes anteriores al siglo XIV dedicados a trabajos industriales o mercantiles. Habrían sentido indignación de ser sospechados de consagrarse a ellos. Y he aquí la prueba de la antigüedad del "hidalguismo" en tierras de Castilla. El fuero de Castrojeriz del 976, al convertir en infanzones —luego se hubiera dicho hidalgos— a los caballeros villanos de la plaza, les concedió, como primer privilegio, el de vivir señorialmente del trabajo de labradores de ínfima condición. Sólo si los nobles de sangre vivían así desde hacía largo plazo, se habría otorgado tal merced a quienes ascendían del villanaje a la infanzonía. Dos siglos antes de que con la conquista de Toledo los castellanos señorearan una ciudad habitada por moros y judíos, era ya por tanto señorial el estilo de vida de los infanzones o hidalgos de Castilla. Me permito sospechar que había sido siempre así, desde que empezó a delinearse la silueta de los *filii primatum*, antecesores históricos de los hijos de algo. Y es seguro que así fué también en todo el Occidente medieval.

Si Alfonso X dispuso en las Partidas (II. 21. 25) que perdiera la honra de la caballería —debían cortarle la cinta de la espada y la correa de las

espuelas— el caballero que "vsasse publicamente el mismo de mercaduria, o obrasse de algun vil menester de manos, por ganar dineros, no seyendo cativo"; Enrique III de Inglaterra decretó que pudieran ser armados caballeros todos los hombres libres que no fueran mercaderes; en el siglo XIV los comisarios enviados a Picardía distinguían los que vivían noblemente y eran aptos para la caballería y los que vivían como mercaderes y por tanto no lo eran; y en un programa de reformas del año 1412, debido a un monje agustino, se pedía que se obligase a ejercer un oficio o a trabajar la tierra a todo residente en Francia que no perteneciera a la nobleza, naturalmente porque la dignidad de noble era incompatible con el trabajo manual.

En Europa, y en el rincón de Europa que eran los reinos cristianos españoles, el noble sólo tenía por ocupación digna de su clase la guerra o el servicio de corte. Aunque en España no hubieran entrado jamás judíos ni moros, los hidalgos habrían tenido por indigno trabajar en oficios del agro, de la industria o del comercio. Y claro está que nunca se habrían dado al cultivo de la técnica, a crear "cosas".

Sólo la extrema pobreza podía mover al noble a renunciar a su hidalguía para trabajar como villano. En Castilla tal renuncia exigía un rito público y pintoresco. En el Fuero Viejo I. V. 16 se dispone: "Si algund ome nobre vinier a probedat, e non podier mantener nobredat, e venier a la Igresia, e dixier en Conceio: Sepades que quiero ser vostro vecino en infurcion, e en toda facienda vostra; e aduxere una aguijada, o tovieren la aguijada dos omes en los cuellos, e pasare tres veces sobre ella e dijier dexo nobredat, e torno villano; e estonces serà villano, e quantos fijos, e fijas tovier en aquel tiempo todos seran villanos."

A veces el amor podía llevar a una mujer noble a perder su condición de tal casándose con un villano. Para recuperarla a la muerte de su marido, según el Fuero Viejo I. V. 17: "Deve tomar a cuestas la Dueña una albarda, e deve ir sobre la fuesa del suo marido, e deve decir tres veces, dando con el canto del albarda sobre la fuesa: Villano toma tu villania, da a mi mia fidalguia."

El *quid* del problema del hidalguismo español de los siglos XVI y XVII encierra dos cuestiones: una cuantitativa y otra cronológica. Nadie se asombraba en Italia o en Francia, por ejemplo, de que los hidalgos peninsulares no trabajasen en tareas mecánicas, no nobles; lo que sorprendía era el número de los que en España disfrutaban de hidalguía. Y la única diferencia que separaba a la nobleza hispana de la inglesa o de la italiana, por ejemplo, era la perduración en la primera de un estricto respeto por

los ritos nobiliarios, que las otras habían empezado a echar por la borda por su temprano aburguesamiento. Cuestión de número y cuestión de tiempo.

¿Cuestión de tiempo? Sí. Al reflexionar sobre cualquier singularidad de la historia de España, importa no olvidar el retraso en el inicio de nuestro proceso histórico medieval a que separadamente aludimos Menéndez Pidal y yo hace ya muchos años. En el campo de las instituciones vasallático-beneficiales, estrechamente enlazadas con la fragua de la nobleza hispana y de su estilo de vida, he de comprobar después ese atraso original y su avance siempre en demora frente a lo ultrapirenaico. El estudio del equilibrio hispano entre poder, riqueza y trabajo, que estudiaré en seguida, permitirá comprender por qué se prolongaron entre nosotros las condiciones históricas que hicieron fácil y hasta obligada la perduración del vivir hidalgo hasta fecha avanzada de la historia, cuando estaba ya en quiebra el hidalguismo fuera de España.

Por lo que atañe a la cuestión numérica, el asombro de los extranjeros se basaba en declaraciones fanfarronas dictadas por el orgullo español y por la hispana tendencia a la hipérbole. Ese orgullo y ese gusto por la hipérbole convertían en hidalgos, como por ensalmo, a muchos peninsulares que pisaban fuerte por todos los caminos y ciudades de Europa. Para justificar la nobleza que se fabricaban, mentían sobre la hidalguía de sus coterráneos, y esos magos caprichosos —¿tienen raíz indígena, es decir tartessa, o se vinculan con la fantasía oriental las exageraciones andaluzas, otro matiz del estilo de vida hispánico?—, manipulando sobre la realidad, con gran desenfado, hicieron hidalgos a la mayoría de los españoles.

Pero no quiero yo, a la inversa que los fanfarrones españoles de los siglos XVI y XVII, realizar otro juego mágico y hacer desaparecer por la manga, lindamente, los miles de auténticos hidalgos peninsulares de tales centurias. Fueron demasiados, para mal de España y para que yo pueda suprimirlos de la historia española. No lo haría aunque pudiera. Porque el hidalguismo es una realidad bifronte que a la par hizo y deshizo a mi patria. Castro se enfrenta con demasiada fruición con la parte sombría del problema y casi olvida la otra.

Poseemos algunas noticias sobre la proporción que en el siglo XVI alcanzaba la población hidalga del reino de Castilla en relación a la pechera. En Asturias y León los hidalgos eran tantos como los pecheros; en Burgos, la cuarta parte; en Zamora, la séptima; en Valladolid, la octava; en Toro (Galicia), Avila y Soria, la décima; en Salamanca, Madrid, Toledo, Guadalajara, Cuenca, Jaén, Córdoba, Sevilla y Granada, la duodécima; y en

Murcia y Segovia la catorceava. En 1541 había en las dieciocho provincias de Castilla: 108.358 vecinos hidalgos frente a 897.130 vecinos pecheros. Y en Asturias y León unos 25.000 vecinos hidalgos y otros tantos pecheros.

En verdad fué desmesurado el número de los hidalgos españoles dentro de las cifras totales de la población hispana. Ese número se explica sin esfuerzo. Durante el siglo VIII entraron al Norte desde los Campos Góticos del Duero, en busca del reparo de la corte ovetense, grandes masas de godos, que por su raza estaban exentos de tributos y tenían un valor penal privilegiado. Esa emigración acumuló en tierras asturianas y leonesas gran cantidad de gentes de peculiar condición social. Esas gentes acabaron constituyendo una capa nobiliaria de inferior jerarquía pero bastante numerosa y muy celosa de sus prerrogativas. Porque arruinados al acogerse al reino de Asturias, los refugiados naturalmente hubieron de exaltar su peculiar *status* jurídico y fiscal como única apoyatura a su legítima pretensión de singularizarse. La baja nobleza europea se fué además formando en los patios de los castillos. La peninsular, en las rúas de las ciudades. Por caminos vasalláticos, la primera; por el servicio de guerra, la segunda. Integraron la baja nobleza de allende el Pirineo, al principio los vasallos, luego los ministeriales; unos y otros servidores de los grandes. En la Península ascendieron a las filas últimas de la nobleza los villanos que, por su participación en la batalla contra el moro, merecieron de los príncipes ser elevados a la condición de infanzones o el privilegio de hidalguía, como se dijo luego; y los caballeros villanos, es decir, quienes en villas, burgos y ciudades poseían caballo apto para ir con él a la guerra y con el que iban a luchar contra los sarracenos. Este fácil acceso a la jerarquía social privilegiada aumentó considerablemente el número de los hidalgos españoles.

Como queda dicho ya, en el siglo X los condes de Castilla elevaron a la infanzonía a muchos cientos de labradores a quienes llamaron a acudir como caballeros a la guerra; y empezaron a otorgar una situación de privilegio a los labriegos villanos que tenían caballo. No se cerraron nunca los dos caminos de acceso a la nobleza. Fué el de la caballería villana —llave maestra para la entrada posterior en la hidalguía por prescripción, podría decirse, o por regia merced— el que a la postre contribuyó más a engrosar las filas de los hidalgos en España.

La caballería villana debe ser tenida en cuenta muchas veces al intentar comprender la historia peninsular o, para decir mejor, la historia de Portugal, León, Castilla y Aragón, pues no la hubo o no tuvo importancia en Galicia ni en Cataluña. Los caballeros villanos que como los de Castrojeriz llegaron a ser privilegiados durante el siglo X; quienes alcanzaron a

serlo en los municipios de los *Extrema Durii* en el siglo XI; los que habiéndose enriquecido en afortunadas empresas contra el moro —"los que fueron a pie caballeros se hacen"— vivieron luego como caballeros en Castilla; los que medraron en la repoblación de los grandes concejos de entre Duero y Tajo y sirvieron como jinetes en las milicias concejiles; los caballeros ciudadanos de Ávila, Segovia, Madrid, Escalona... favorecidos por Alfonso el Sabio, y cuantos en el curso de los siglos IX a XIII ascendieron desde la villanía a una situación privilegiada, fueron ya "hidalgos de devengar quinientos sueldos" en los siglos XVI y XVII, como lo era Alonso Quijano, por Cervantes transmutado en Don Quijote. Sus abuelos habían sido labradores de tierras de León o de Burgos, de la raya del Duero, de la zona serrana entre Duero y Tajo, de Extremadura o de Andalucía. Ellos, olvidados de su origen, se tenían por viejos nobles y lo eran en verdad, porque tres o más siglos de situación privilegiada hacían ya añejo, en el XVI, el mosto de su jerarquía social caballeresca. Eran viejos nobles y eran muchos, muchísimos, porque sus filas habían estado siempre abiertas. A quienes lograban caballo o armas —a veces el caballo solo, pues podían recibir las armas del rey o de un señor— para pelear como jinetes contra el moro; y a quienes ascendían a la condición de hidalgos por una escala todavía menos áspera: por pura y graciosa concesión soberana. Todavía en el siglo XV las cortes de Castilla protestaron con frecuencia contra la viciosa práctica de armar caballeros a villanos ricos; y Enrique IV concedió la hidalguía a cuantos fueran a acorrerle en el real sobre Olmedo (1467).

Como todos los catecúmenos extremaban los nuevos caballeros el respeto a los ritos de la religión nobiliaria en que habían profesado. Un rico-hombre podía prescindir de las fórmulas caballerescas sin poner en riesgo su nobleza. El pobre diablo que acababa de ascender desde la villanía a una situación equiparable a la hidalguía y sus nietos que ya se tenían por hidalgos, no podían jugar con su reciente y flamante condición. Vivían por ello celosamente sujetos al rigor del gesto aristocrático, para no poner en peligro su nueva dignidad y para hacerla valer frente a los que habían sido, hasta hacía poco, sus iguales o los iguales de su padre o de su abuelo. Y ese celo, a la par dramático y cómico, en mantener los signos exteriores de su jerarquía, heredado como una misteriosa consigna de generación en generación y pronto imitado con orgullo por el auténtico hidalgo pobre —más pobre muchas veces que el nuevo villano caballero— llevó a la postre al hidalguismo. Los abuelos del hidalgo señor de Lázaro habrían sido, tal vez, caballeros villanos que habrían extremado el riguroso culto de la dignidad de su nobleza nueva y lo habrían grabado a sangre y a fuego en la

tradición familiar transmitida de padres a hijos. La réplica burlesca de tal vanidad podía haber sido también heredada. Heredada del villano que no había podido elevarse a la caballería; que guardaba íntimo rencor al coterráneo doblemente afortunado: afortunado por su riqueza y afortunado por su ascensión a la hidalguía. O heredada del viejo hidalgo o del viejo caballero que, olvidado del posible origen villano de su estirpe, miraba al nuevo noble con el eterno desdén con que se ha solido y se suele aún gratificar a todo advenedizo. No es preciso por ello suponer, con Castro, que fuera un hebreo —Castro ve demasiados hebreos en la historia política y literaria española— el autor del Lazarillo.

No habían sido diversos los ideales ni el estilo de vida de la nobleza ultra y cispirenaica, pero por lo diferente de su reclutamiento y de la fluidez de sus cuadros, fué dispar su fidelidad histórica a sus paradigmas de conducta. Las filas de las aristocracias europeas se cerraron mucho antes que los grupos nobiliarios peninsulares.

Cuando el portillo de la caballería ciudadana se cerró prácticamente en los días de los Reyes Católicos, se abrió otro que continuó permitiendo el ascenso a jerarquías sociales superiores por el mismo camino de la gesta heroica o de la repoblación. Las grandes empresas militares de los españoles a uno y otro lado del Atlántico y la colonización de América abrieron nuevas brechas por donde muchos asaltaron la ya bien defendida fortaleza de la aristocracia. Se repitió la historia medieval castellana. El heroísmo que convertía en capitanes, la batalla por conquistar las tierras nuevas y la riqueza que procuraba su ocupación, jerarquizaron socialmente a numerosos españoles durante el siglo XVI. Valentín de Pedro, al estudiar a *América en las letras españolas del Siglo de Oro*, ha dado novedad al *Don* que llevó a España, de regreso del Perú, Lorenzo de Cepeda, hermano de Santa Teresa. En una carta a su sobrina María Bautista, priora de Valladolid, "La Santa", aludiendo al *Don* usado por su hermano, decía: "Todos los que tienen vasallos en Indias se lo llaman allá." Su uso por don Lorenzo, que había vuelto rico a Ávila, había causado revuelo entre los nobles abulenses. Olvidaban que sus antepasados habían también improvisado gestos hidalgos después de enriquecerse en la repoblación de la ciudad y de ilustrarse en la lucha contra el moro. Si sus abuelos, tras poblar Ávila, hubiesen regresado a su solar de origen con aires de caballeros —en las nuevas tierras habían llegado a serlo— también habrían provocado algunas sonrisas. No volvieron, y sus nietos se burlaron del *Don* del que había sido en Indias señor de vasallos. La anécdota explica el cuidadoso celo de los nuevos nobles por los ritos nobiliarios y descubre el portillo por

donde siguieron penetrando en el castillo de la hidalguía muchos españoles.

Las últimas gentes que allende el Pirineo entraron con ganzúa en la nobleza europea lo hicieron desde el campo de la burguesía enriquecida. Y los viejos nobles, por seguros en sus privilegios, y los nuevos por el origen de su encumbramiento, no tuvieron escrúpulo en realizar al cabo tareas al margen del tradicional tipo de servicio, de guerra y de corte, de la nobleza feudal. El florecimiento de la vida industrial y mercantil contribuyó además a ello. Pues coincidieron dos corrientes de signo contrario: una, ascensional, de aristocratización de la burguesía, y otra descendente, de aburguesamiento de la aristocracia, sobre todo en el eje de la vida económica europea de la tardía Edad Media, que iba desde el norte de Italia a Flandes e Inglaterra.

En España la magia de la guerra contra el moro había sacado como por encantamiento nuevos y nuevos nobles, de las rúas de ciudades desbordadas de ruralismo y saturadas de ímpetu bélico. Muchos nobles nuevos —muchos hidalgos futuros— se hacían así de la nada de unos pegujales de tierra que permitían comprar y sostener un caballo. Nobleza de labradores enriquecidos, sin otro ideal que la guerra y el agro; sin ojos sino para sus campos, sus vacas, sus yeguas, sus ovejas, sus molinos y sus colmenares —léanse los privilegios del Rey Sabio a los caballeros de Ávila y de Madrid, por ejemplo— y para sus armas de jinetes, los arreos de sus brutos de guerra y sus propias tiendas de campaña. Esos muchos y nuevos nobles rurales, celosos de los ritos de la aristocracia en que iban entrando de rondón, no podían pensar en mancharse con tareas viles: batanes, telares, tiendas, negocios de exportación, asuntos de banca... ¿Porque eran trabajos de moros y judíos? No, aunque hubieran sido angélicos oficios no los hubieran practicado, porque no eran oficios dignos de caballeros. ¿Porque en su calidad de vencedores se encontraban instalados sobre unas gentes, los moros y los judíos, que les hacían las "cosas" y por ello no necesitaban preocuparse de las tareas mecánicas? Tampoco, porque es el caso que ese rico botín de las técnicas de moros y judíos cuya conquista apartó a los cristianos del trabajo industrial y mercantil, a lo que Castro cree, ni fué importante ni influyó en la desviación del estilo de vida —en el hidalguismo— de los peninsulares. "¡Lástima grande —podríamos concluir con el poeta— que no sea verdad tanta belleza!"

Ese portillo de la caballería villana, siempre abierto para el ascenso a la hidalguía, al crear y al afirmar, en León y Castilla especialmente, la posibilidad de la fácil entrada en una condición privilegiada, mediante la aplicación de la riqueza al esfuerzo bélico del reino, abrió cauces a dos

corrientes espirituales de consecuencias históricas graves. La esperanza de imitar el ejemplo de quienes habían entrado en la clase de los caballeros por tal senda, suscitó en muchos el anhelo de lograr un cambio parecido; generalizó una apetencia de ennoblecimiento que movía a las gentes o a la auténtica actividad guerrera o a la vinculación de su fortuna como ganzúa para el ascenso apetecido. En los dos casos levantó oleadas de desdén hacia las otras empresas o tareas que, si daban riqueza, no brindaban la consideración nobiliaria, fácil de adquirir para cada hijo de vecino por el otro camino de la caballería; camino por el que se llegaba a la par al gobierno de las ciudades, reservado pronto a los villanos caballeros. Y en procura del respeto y del mando de que gozaba el noble, las gentes consagradas a los trabajos y negocios burgueses vivían muchas veces con la mira puesta en el posible salto y transidos de anhelos y de ideas aristocratizantes. Lo que contribuyó no poco a restar ímpetu al proceso generador de la burguesía —por otras causas nunca terminado en Castilla— e impidió que madurasen ideales burgueses antinobiliarios, que arraigaron en países donde no era fácil el ingreso en la baja nobleza y donde la burguesía dueña del gobierno de las urbes, tenía el orgullo de clase gobernante y el respeto de sus conciudadanos.

Y cuando se cerraron las sendas heroicas por donde se había podido acceder a la nobleza y fué madurando una nueva burguesía, la penuria del erario español abrió otro nuevo cauce al posible y súbito ennoblecimiento de muchos. Aludo al socorrido medio de obtener recursos que emplearon los Felipes vendiendo privilegios de hidalguía. La angustia fiscal de los reyes coincidió con el terrible peso de las cargas tributarias que gravaban a los pecheros del reino. A fin de remediar los apremios del tesoro, los ministros de Su Majestad Católica habrían empeñado su alma al diablo —llegaron a pedir limosna de casa en casa para el erario real— y con facilidad se abrió la mano en la venta de ejecutorias de nobleza. El monto creciente de los pechos, alojamientos y gabelas movió a los labradores y merchantes a buscar alivio a sus males en la compra de un privilegio de hidalguía. Muchos villanos entraron así de rondón en la jerarquía nobiliaria. De la frecuencia y de la facilidad de tales mudanzas nos ofrece testimonio Calderón al poner en labios de Juan, hijo del Alcalde de Zalamea, una incitación a su padre para que adquiriese una ejecutoria. Pedro Crespo la rechazó orgulloso, pero otros muchos mercaderes y labriegos se dejaron tentar por el deseo de convertirse en nobles. Y estos hidalgos de nuevo cuño vinieron a aumentar el número de los obligados al más celoso respeto de los ritos de la vieja nobleza.

Los nuevos catecúmenos que ingresaron en la religión de la hidalguía en los primeros tiempos de la Modernidad por los mismos portillos o portones por los que se había entrado en ella durante la Edad Media —guerra y colonización— y quienes por los nuevos portones y portillos ahora señalados adquirieron sus ejecutorias, mantuvieron en vigencia las mismas ideas y apetencias peculiares del hidalguismo y el mismo celo por el estilo de vida señorial que sus predecesores.

Si las costas del río de la Plata hubiesen sido pobladas por gentiles hombres franceses —hipótesis inverosímil por su natural idiosincrasia—, habrían hallado tan ingrato como los españoles "nobles y de calidad", que en verdad lo hicieron, tener que arar y cavar por sus manos y ver a sus mujeres ir a buscar agua al río. La causa de la ingrata situación de los colonizadores de Buenos Aires no estaba en que carecieran de la "capacidad de crear cosas", según Castro supone, sino en su condición de hidalgos por nacimiento o por merced. Como tales o para serlo habían venido a América y no por razones religiosas como los puritanos, con quienes Castro los compara sin razón.

Allende el Pirineo durante los siglos más característicos de la Edad Media, cuando llegó a cristalizar la típica estructura de vida feudal, lo que cada hombre hacía dependía de lo que era. Sólo después de los cambios sociales, políticos y psíquicos que la Modernidad trajo consigo —que le dieron origen y que en ella maduraron— el hombre ha ido siendo distinto según su propio hacer. Al sur del Pirineo, sobre todo en el reino de Castilla —en todas las Castillas que se extienden desde el Cantábrico hasta el Estrecho de Gibraltar—, muchos, muchos hombres fueron distintos o pudieron serlo a compás de lo que hacían, en el curso de los siglos medievales y antes de que muchos lo fueran también en Occidente, a medida que avanzaban los tiempos nuevos. Nadie se ha parado a meditar en las consecuencias de este choque entre el obrar según lo que se era y el ser según lo que se obraba, en la Península durante el Medioevo. Ese choque abría las escalas hacia jerarquías superiores a los situados en rangos subalternos y suscitaba en ellos ilusiones y apetitos; y al mismo tiempo movía a cerrar las puertas del propio castillo nobiliario a quienes se hallaban desde antiguo instalados en él, y más aun a los recién llegados.

La fluidez de las clases sociales, el poder ascender de una a otra por obra de la hombría, del ímpetu, del juego trágico con la muerte, es una de las claves para interpretar la historia de España. El pueblo miró hacia arriba, deseó y esperó ascender, se dejó seducir por ideales caballerescos: el honor, la dignidad, la gloria, y por la vida señorial del noble: por la

holganza del hidalgo que vivía de rentas sin otra profesión que la guerra. Hubo un movimiento igualitario de signo ascensional que constituyó un resorte fortísimo en la mecánica social de Castilla. Empujó y aguijoneó hacia altas empresas al villano que se sintió capaz de realizarlas. El triunfo de algunos mantuvo, en el norte de la esperanza y de la apetencia, la oscilante veleta volitiva de muchos. Muchos fracasaron en el intento de volar hacia la altura de la vida nobiliaria; residuos de esos fracasos fueron en parte el vagabundo y el pícaro. Pero la penetración, hasta las masas, del hidalgo orgullo y de sus corolarios, el sentido del honor y de la dignidad, fueron en cambio proyecciones luminosas del acicate que empujaba a los hidalgos peninsulares por sendas de aquijotada tradición caballeresca y del que movía a imitarlos a quienes no lo eran pero los tenían por arquetipos de conducta.

2. *Poder, riqueza y trabajo*

Ni feudalismo ni burguesía. Sin feudalismo porque la reconquista y la repoblación del solar nacional habían ido permitiendo a los reyes salvar las crisis feudalizantes de la sociedad castellano-leonesa y los habían ayudado a mantener vivas las esencias últimas de las tradiciones estatales de la monarquía. Y sin burguesía porque la reconquista y la repoblación habían hecho de las ciudades castellanas fortalezas y templos, las habían poblado de guerreros, pastores y labriegos y habían retrasado el nacimiento en ellas de una intensa vida industrial y mercantil. Castro no ha captado la trascendencia histórica de ambas singularidades en la cristalización de lo hispánico.

Cuando llegaron a ser hereditarias allende el Pirineo las relaciones vasallático-beneficiales y lo fué también el ejercicio de la justicia —es decir, de la soberanía— por los señores territoriales y se solidificaron los cuadros de los regímenes feudal y señorial al anquilosarse sus articulaciones, el feudalismo se convirtió en rígida cota entre cuyas mallas permanecía aprisionada una sociedad, estática a la fuerza. El poder y la riqueza quedaron perdurablemente vinculados a las jerarquías feudales y al único esfuerzo eficiente a la sazón: el servicio de armas. Triunfó un sistema en el que era difícil cambiar de postura y en el que cada cual parecía claveteado para siempre en su nativa condición. Ninguna mano podía dejar volar libremente y ninguna podía libremente aprisionar las palomitas del medro. Sólo con la doble ganzúa del excepcional valor personal y del excepcional favor del azar, podía ascenderse en la escala social a una condición superior a la heredada. La cínica aceptación, por los vasallos, de más de una relación señorial para aumentar el número de sus feudos y, al cabo, la venta en remate, al mejor postor, de su lealtad vasallática, mediante la invención del llamado *hominium ligius*, fueron el picaresco forcejeo de los menos conformistas contra su vinculación de por vida a un determinado *status* económico.

Mas otro lento proceso histórico bien conocido que provocó el renacimiento de las ciudades y de la vida industrial y mercantil, proceso acelerado por el gran tirón dado por las Cruzadas en la economía del Occidente de Europa, a la postre abrió un nuevo camino para el logro de la riqueza y del poder. La burguesía urbana se enriqueció más o menos de prisa y acabó accediendo también al gobierno de la comunidad. Poco a poco fué desarticulando los rígidos cuadros feudales y abriéndose paso entre ellos. A medida que maduraban los nuevos tiempos y que cristalizaba una sociedad bifronte, el servicio de armas y la posesión de la tierra dejaron de ser las únicas sendas de acceso a la fortuna y al poderío. Los valores mobiliarios adquirieron cada vez mayor importancia social. Fué cada vez más hacedero conseguir riqueza al margen del disfrute del poder. Y ese divorcio y esa posibilidad favorecieron la transformación espiritual de la sociedad nueva.

Ni feudalismo ni burguesía. Las singularidades de nuestra organización social y política tuvieron repercusiones decisivas y perdurables en la valoración espiritual y vital y en el equilibrio y conjunción histórica del poder, la riqueza y el trabajo; valoración y equilibrio de proyecciones enormes en el estilo de vida de cualquier pueblo. He demostrado en otra parte que en la España prefeudal hispano-goda, en un jamás interrumpido círculo vicioso, el poder llevaba a la riqueza y la riqueza llevaba al poder. La nobleza de cortesanos y funcionarios, hechura de la monarquía, se enriquecía con el ejercicio del gobierno, arraigaba en la tierra y, fuerte en su potencia territorial y en las clientelas humanas que esa riqueza le permitía formar, enfrentaba y asaltaba el poder. En vano algunos reyes como Leovigildo, Chindasvinto y Égica intentaron interrumpir y hasta interrumpieron drásticamente ese círculo vicioso; en seguida creaban nuevas oligarquías políticas y se restablecía la tradicional ecuación entre poder y riqueza.

De generación en generación disminuían las posibilidades de adquirir riqueza al margen del ejercicio del poder. Por ello nunca fué éste más combatido, ni mejor defendido. Una fuerza demoníaca pareció sacudir la sociedad hispano-goda hasta la catástrofe final. Toda la historia de la España goda está llena de la bárbara pugna entre quienes luchaban por

domar a la realeza, para arrebatarle el poder en provecho de una clase, o por alcanzar el trono, para conseguir el poder en beneficio de una facción, y la monarquía, decidida a no dejar escapar de sus manos el poder y a hacerle perdurable en su familia.

Para vencer en esa endémica contienda, década a década, en círculos concéntricos de radio cada vez más amplio, se multiplicaron las fuerzas sociales inscritas dentro de las articulaciones del régimen prefeudal y creció el voltaje de la corriente eléctrica circulante por la línea de alta tensión que enlazaba el poderío político y la fortuna territorial.

Pero como hasta el año 711 la monarquía se mantuvo firme, los cuadros del prefeudalismo hispano-godo no se cerraron nunca. Sus rangos fueron flúidos y accesibles. La puerta estuvo siempre abierta para los audaces, para los fuertes, para los astutos. Y el servicio de armas y el de corte, junto al rey y junto a los magnates laicos y eclesiásticos, canalizó hacia la riqueza y el poder a quienes los apetecían y buscaban.

No es necesario detenerse a destacar los resultados que en la estructura funcional de los hispano-godos hubo de provocar el equilibrio y la conjunción histórica, ahora registrados, entre poder, riqueza y trabajo. Bastará con aludir al desencadenamiento de vendavales de violencia en la disputa por la posesión de la fuente primaria del medro, vale decir, del poderío político. A la atracción ejercida como ideal de vida por el servicio de armas junto al rey o junto a los grandes, con creciente desdén hacia actividades cada día menos remuneratorias en la feria eterna de las ambiciones. A la valoración social del ímpetu, de la fuerza y de la lealtad —claves de acceso a las clientelas armadas—, con desprecio de otras calidades humanas no cotizables en la batalla por el mando y la riqueza. Y la continua transformación de la vida económica y de la vida espiritual hacia metas que implicaban ya el claro triunfo del estilo vital propio de las sociedades feudales.

Según queda dicho antes, mientras éstas se articulaban cada vez más rígidamente en el solar del Imperio Carolingio, en el embrión de España que fué el reino astur-leonés, aunque perduró el régimen prefeudal hispano-godo, la monarquía afirmó su autoridad y dispuso del poder y de la riqueza como nunca habían dispuesto los reyes visigodos antes de la invasión de España por los árabes. Las dos aristocracias se habían arruinado con ocasión de la conquista musulmana, la realeza encarnaba y dirigía la guerra nacional y religiosa, pronto se llegó a vincular la corona en una estirpe familiar, y, cuando las fronteras avanzaron hacia el Sur, los príncipes dispusieron de inmensas extensiones de tierras para su juego político. Todas estas circunstancias reunidas fortalecieron la *iussio regis* —la autoridad

real— por cima de los movimientos secesionistas de gallegos y vascones y por cima de las querellas entre miembros de la familia reinante por la sucesión del trono. Y los reyes pudieron así enfrentar y dominar el proceso histórico, viejo de siglos en 711, que llevó al feudalismo allende el Pirineo.

Por ello, en el reino astur-leonés, de los reyes siguió emanando el poder y la riqueza. El poder, porque ellos nombraban, trasladaban y deponían a los *comites* o *potestates* que gobernaban las circunscripciones políticas en que la monarquía se hallaba fraccionada, y ellos otorgaban perdurablemente a quienes bien les placía el privilegio de inmunidad sobre sus heredades, es decir, el señorío jurisdiccional sobre los moradores en ellas. Y la riqueza, porque la procuraban las donaciones reales de bienes raíces, semovientes y muebles y también el gobierno de los *commissa* o *mandationes* concedido por los príncipes. Y porque la regalía de la corona sobre las tierras yermas permitió a los soberanos disponer de las comarcas que se ganaron al sur de los montes: ora consintiendo su ocupación por quienes acudían a poblarlas, ora otorgándolas —en plena propiedad o mediante cesiones beneficiales en *prestimonio*— a quienes —laicos o clérigos—, por sus servicios de guerra o por haber conseguido su gracia, merecían su favor y obtenían sus mercedes.

Pero como los reyes necesitaban soldados para enfrentar a los enemigos islamitas y colonos dispuestos a vivificar y a defender las zonas ocupadas en las fronteras, con la cortesana aproximación a la fuente del poderío político y de la fortuna territorial, se valorizó el corajudo enfrentamiento del peligro en la batalla contra los musulmanes o en la colonización de las regiones fronterizas. Y empezó a accederse, si no a la fortuna, al bienestar acudiendo a las ciudades, villas y aldeas que fueron alzándose al sur de los montes, en el valle del Duero.

En el reino astur-leonés, durante más de tres siglos, el poder y la riqueza siguieron, por tanto, vinculados al disfrute de la gracia real y consistieron en el gobierno o en la posesión de la tierra. Y en la acumulación de brazos serviles y de bienes muebles o semovientes —monedas, alhajas, ricos paños, armas, caballos o ganados— que ese gobierno y esa posesión facilitaban; bienes que podían salvarse de las acometidas musulmanas, si llegaba a ser preciso retroceder ante sus lanzas.

En esa posibilidad de salvarlos del ataque enemigo está el origen de la devoción de los castellanos por la riqueza mobiliaria, devoción que Pedro Corominas hipertrofió hace ya muchos años y que no acertó a explicar genéricamente. La posibilidad de adquirirla a golpes de espada, en razzias y batallas por el propio esfuerzo personal —como queda dicho, la tierra

conquistada si no tenía dueño pertenecía al rey y su apropiación requería el consentimiento o la merced del soberano— prolongó la estima de los reconquistadores por ese género de bienes. La alta valoración de los caballos, las armas, los metales preciosos, las joyas y las ricas telas, y el bajo precio de las heredades de pan llevar y de los campos de pasto y de caza —la tierra abundaba y la riqueza mueble y semoviente no— permitía además a quienes poseían oro, plata u objetos de lujo, adquirir bienes raíces y animales domésticos cuando les venía en gana poseerlos. Y lo que era más importante todavía: les permitía comprar caballos y armas, si deseaban trocarse en caballeros y ascender así a una jerarquía social superior, o pagar soldada a los *milites* o vasallos si figuraban en las filas de la alta nobleza.

Durante la segunda mitad del siglo x y el primer tercio del xi, el reino de León sufrió una grave crisis. Se intensificó el deslizamiento del Estado hacia el feudalismo. La realeza vió escapársele el poder de las manos: la sociedad se articuló sobre la base del régimen vasallático-beneficial, los condes se alzaron con sus condados y se multiplicaron las concesiones de inmunidad. Los desastres de la guerra contra Córdoba y la torpeza de los príncipes provocaron esa rápida victoria. Se llegó hasta el fraccionamiento del reino. Y Castilla alcanzó a vivir independiente.

La vieja ecuación entre poder, riqueza y servicio continuó sin embargo en vigor dentro de las tierras todavía sometidas a la regia autoridad y de las ya regidas por algunos grandes magnates — puede comprobarse, por ejemplo, su validez en tierras castellanas. Y se afirmó con fuerza en todo el reino, tal como había cuajado en los primeros siglos de la reconquista, cuando la realeza logró salvar el bache feudalizante, después de la caída del califato, y tras la venturosa unión de León y de Castilla.

La redoblada fuerza que ésta dió a los reyes castellano-leoneses los colocó en ventajosa situación para dominar a la nobleza. La tesaurización por ellos de las grandes sumas pagadas como parias por los soberanos musulmanes que se habían repartido los jirones del califato cordobés, y la ocupación de la gran zona situada entre el Duero y el Tajo, después de la conquista de Toledo en 1085, permitieron a la realeza disponer de una gran masa de maniobra en tierras y dineros. Y otra vez constituyó así la monarquía fuente caudalosa de poderío político y de medro económico.

Recordemos la noticia de la *Historia Compostellana* sobre los magnates que constituían la aristocracia del reino a la muerte de Alfonso VI. Según ella, o habían sido criados desde su niñez por el monarca o habían sido enriquecidos por él o por él habían sido elevados a la nobleza desde humilde cuna. Calla naturalmente que en mérito a su cortesana devoción o a

sus grandes hazañas. Pero podemos rastrear históricamente el engrandecimiento de muchos de tales personajes, y cabe comprobar, no sólo la exactitud del pasaje de la *Compostellana* sobre ellos, sino también que el servicio de guerra y de corte constituyó en verdad la senda que hubo de conducirlos hasta el hontanar de la gracia real.

Fueron excepcionales casos como el del Cid que, de espaldas al manantial del poder y de la riqueza, y aun en pugna a las veces con el rey de donde aquél brotaba, lograron tallarse patrimonios y señoríos. Pero fueron frecuentes los casos de enriquecimiento y de medro social a botes de lanza, por la magnitud del botín alcanzado en la batalla o en la algara o por la feliz conjunción del éxito guerrero y de la merced real o señorial que le recompensaba.

¿En qué país de la Europa feudal en 1109 la aristocracia era hechura reciente de la pura gracia regia o hija del triunfo frente a un enemigo exterior; de un triunfo a las veces logrado al margen de la ordenación regular del reino?

¿Y en qué país europeo, hacia la misma época, habrían podido las gentes ascender de condición social jugándose la vida en aventuras bélicas o en la repoblación de las siempre amenazadas fronteras? ¿Dónde el botín ganado en razzias o batallas podía convertir a los villanos, como por ensalmo, en caballeros, según lograron, por ejemplo, los guerreros del Cid? ¿Dónde siervos, colonos, pequeños propietarios o nobles de ínfimo grado lograban mejorar de prisa su *status* jurídico y económico acudiendo a poblar en tierras recién ganadas en la raya fronteriza? ¿Dónde estuvieron abiertos por siglos los portillos que permitían su ascenso jerárquico a cuantos se atrevían a romper con el pasado de su estirpe tras el coqueteo con la muerte?

Durante esa etapa histórica se acuñó definitivamente la figura jurídica del municipio, cuyos primeros balbuceos hallamos en la Castilla condal. En la gran zona que se extendía entre Duero y Tajo surgió una espesa red de grandes concejos. Nacieron todos ellos, sin excepción, en torno a un centro urbano repoblado o fundado de nuevo con fines militares. Esas ciudades y villas fueron fortalezas y templos y sólo secundariamente mercados. Sus moradores llegaron a ellas desde remotos solares norteños; los pobladores de Ávila procedían de Estrada, en Galicia, de Lara y Covaleda, en Castilla, y de Cinco Villas, en la raya de Navarra. Y llegaron decididos a correr los riesgos de la vida en la frontera a cambio de mejorar de fortuna y de participar en el regimiento de la comunidad; decididos a pelear con frecuencia contra los enemigos musulmanes a cambio de alcanzar casas, tierras, riquezas... y de regirse a sí mismos libremente.

El trabajo promisorio de más rápidos avances fué en tales villas y ciudades el servicio de armas y fué la más promisoria inversión de rentas y de ahorros la compra de un caballo para pelear como jinetes, pues los caballeros ciudadanos o villanos fueron favorecidos con privilegios y exenciones y pronto consiguieron que les fuera reservado el gobierno del concejo. Por la espiral de la ambición llevaba a la riqueza la osada decisión de acudir a habitar en las siempre amenazadas tierras fronterizas; la riqueza, valorizada mediante el trabajo heroico a caballo en la batalla contra el moro, abría la puerta de acceso a una posición social privilegiada y daba entrada al grupo restringido que ejercía el mando en la ciudad. Esa elevación a una jerarquía superior facilitaba nuevas posibilidades de proseguir trepando por la escala del poder y del medro. En un segundo ascenso económico y político, cuando la frontera avanzara otra vez hacia las ricas tierras del sur. Y aun quizás antes, si sus servicios como jinetes en la guerra les permitían acercarse a la fuente caudalosa del poderío y la fortuna y conseguir la gracia real.

Ni en el reino astur-leonés hasta 1037 ni en el reino leonés-castellano más tarde, ni antes del nacimiento de los pequeños municipios del norte del Duero ni después de la creación de los grandes concejos de entre Duero y Tajo, ni en las ciudades ni en el campo, ni en tierras de realengo ni en las de señorío el trabajo civil facilitó el enriquecimiento ni abrió el camino del poder a labradores, artesanos o merchantes. Los más osados, los más aventureros, los de mayor ímpetu y los de mayor vitalidad, en villas y ciudades vertieron siempre su dinamismo y su osadía por los cauces del esfuerzo bélico, únicos que en León y Castilla llevaban al éxito. La vida industrial y mercantil recogió sólo el sobrante de actividad que la población urbana no consagraba a la batalla y maduró, por ello, muy despacio, como estudiaré luego.

Mientras en León y Castilla perduraba así la fórmula algebraica, ya clásica, que vinculaba poder, riqueza y servicio de guerra o de corte, en la España musulmana, durante la época del califato cordobés, durante el período de los taifas e incluso durante el siglo de señorío almorávide y almohade, había florecido una vivaz economía dineraria y había madurado una importante burguesía urbana. Una economía dineraria basada no sólo en la agricultura y la ganadería sino también en una industria y un comercio prósperos. Y una burguesía urbana: enriquecida en el comercio y en la industria, nada gustadora de la guerra y sin otro contacto con califas y sultanes que el ingrato del obligado pago de cuantiosos tributos.

Ya desde el siglo XI, aunque con ritmos y en fechas diferentes, la burguesía industrial, mercantil y bancaria se abrió paso hacia la riqueza y el gobierno en los pueblos de la Europa occidental. Gracias al esfuerzo de los más audaces, los más dinámicos, los de mayor ímpetu y mayor ambición de entre los habitantes de villas y ciudades. Por obra de verdaderos hombres de empresa que lograron el milagro de iniciar un proceso histórico de cuyos corolarios vivimos todavía.

La detención de la frontera desde Toledo (1085) a Las Navas (1212) y la coincidencia de esa detención con las inmigraciones macizas de nobles, clérigos y burgueses ultrapirenaicos, iniciaron el deslizamiento del prefeudalismo hispano hacia la feudalidad clásica de allende el Pirineo y provocaron un comienzo de reactivación de la vida económica del reino que favoreció el alborear de una germinal burguesía castellana. Pero tras la batalla de Las Navas de Tolosa las empresas conquistadoras y colonizadoras —las grandes "priesas" que según muchos textos detuvieron la vida civil de Castilla— frenaron en firme ambos procesos. La monarquía volvió a disponer de un colosal botín de tierras y oficios. Otra vez brotó de la vieja fuente de la gracia real un caudaloso borbollón de poderío y de riqueza. Como después de la conquista de Toledo, el heroísmo guerrero y la adulación cortesana constituyeron escalas para trepar rápidamente hasta lo alto de los muros del medro. La vieja nobleza fué superada en fortuna y poder por las nuevas criaturas de los reyes. Las tierras fronterizas brindaron ocasión para enriquecimientos y ascensiones jerárquicas a las masas populares. Triunfó una economía de rapiña vinculada al ímpetu guerrero, a la audacia, al favor real, al ingreso en la regia burocracia. Y maduró la organización estatal del reino.

Con Alfonso X se inició una nueva etapa histórica. El alejamiento de la frontera hasta las estribaciones de las serranías granadinas y la interrupción de la reconquista apartó de las empresas bélicas a los moradores de las tierras del viejo solar del reino e hizo girar la veleta de su atención hacia las tareas de la paz, la industria y el comercio. Pero esa nueva burguesía castellana encontró cerrados los caminos del éxito, por los mercaderes extranjeros —valones, flamencos, franceses, genoveses, placentinos y lucanos— y por los judíos. Surgió por ello un nacionalismo mercantil que provocó frecuentes ataques a los merchantes foráneos y el asalto al barrio de los genoveses en Sevilla. Y por ello aumentó de año en año la saña popular contra los hebreos.

La competencia de las mercaderías extranjeras que reyes, nobles y prelados estaban acostumbrados a comprar y el acaparamiento por los judíos de los negocios fiscales y bancarios, en conjunción con el enorme peso

muerto de una adversa tradición multisecular, hicieron lentísimo el ritmo de avance de la naciente burguesía castellana. Es aleccionador el paralelo entre la situación de esos burgueses que empezaron a serpentear impetuosa pero trabajosamente por los caminos del medro, de espaldas a la actividad bélica y al goce del poder, y la conseguida a la sazón allende el Pirineo por banqueros, mercaderes e industriales.

La infancia de la burguesía castellano-leonesa coincidió con la madurez de la burguesía en Italia y con su triunfo en Flandes y Francia. En los días de Alfonso X el proceso orgánico de cristalización de las burguesías italiana, francesa y flamenca se hallaba tan avanzado que de entre ellas se había ya destacado una oligarquía poderosa. Esa oligarquía, tras romper el régimen democrático de las comunidades urbanas, había empezado a tener el orgullo de la estirpe y había comenzado a vivir con fausto extraordinario. Y había llegado a constituir tema para la vida literaria, había visto destacarse de sus cuadros algunos escritores y hahía presenciado el alborear de la literatura burguesa de la tardía Edad Media.

Y el crecimiento de la burguesía en Inglaterra, anterior también al de la burguesía de Castilla, fué muy favorecido por la expulsión de los hebreos en 1290. "Nuestros antepasados —escribe Macaulay Trevelyan— se vieron obligados, por obra y gracia del acto de Eduardo I, a promover su propia vida financiera...; los judíos habían sido meras esponjas en manos del rey, con las que chupaba el jugo de la riqueza nacional."

Precisamente porque los soberanos ingleses hubieron de enfrentarse con fuerzas económicas que no se hallaban, como los judíos, en estrecha situación de dependencia de la autoridad regia, empezaron a transformarse las relaciones del poder y la riqueza allende La Mancha. Y no menos importantes cambios provocó en ellas, al sur del Canal, el enriquecimiento de la burguesía de Flandes y de Francia.

Del volumen alcanzado por la riqueza de la burguesía flamenca y francesa podemos juzgar por sus operaciones crediticias y por sus fundaciones. Antes de 1130 un burgués de Cambrai, Werimbold, se permitió el lujo de construirse un palacio y de costear la construcción de un puente. Alrededor de 1160 Guillermo Cade prestó al rey de Inglaterra sumas considerables. Juan Rynvisc y Simón Saphir, burgueses de Gante, hicieron cuantiosos préstamos a Juan sin Tierra. En la misma época eran famosos por sus riquezas y sus créditos los Louchard y los Crespin, de Arras. Desde principios del siglo XIII toda la nobleza del Escalda estuvo endeudada con los burgueses del Lens, Douai, Tournai, Gante, Valenciennes, Ypres, etc., figurando entre sus deudores y por sumas cuantiosas: las condesas Juana y

Margarita de Flandes, el conde Guido de Dampierre, el conde de Artois, el obispo de Lieja, el Sire de Termonde... A comienzos del mismo siglo XIII dos burgueses, Guillaume Escuacol y Renaud Chereins, construyeron en París: uno el Hospicio de la Trinité, para peregrinos, y otro la iglesia y el prebisterio de Saint Honoré. En 1222, al partir en peregrinación para Compostela, un tercer burgués parisién, Pierre Sarracin, entregó, para que fueran repartidas en limosna, 800 libras — la "taille" total de París ascendía en 1292 a 1200 libras. Y podrían citarse otros muchos casos parecidos de tiempos posteriores.

Del siglo XIII datan en cambio: los fueros municipales que reconocen los privilegios del patriciado caballeresco en las ciudades, numerosas disposiciones reales otorgando diversas exenciones a los caballeros ciudadanos de Burgos, Valladolid, Peñafiel, Ávila, Segovia, Madrid, Escalona, Requena... y otros muchos preceptos que los presentan junto a los caballeros hijosdalgo integrando el binomio rector de la vida urbana en las más importantes poblaciones del reino: Toledo, Sevilla, etc.

Hasta el último siglo de la Edad Media sólo la Iglesia y los judíos consiguieron en León y Castilla acumular grandes fortunas al margen de toda actividad guerrera y, en parte, sin la intervención ni el favor del poder. Cierto que la clerecía recibió cuantiosas mercedes de los reyes y que los hebreos, desde el siglo XII, empezaron a ser agentes fiscales del erario regio, lo cual facilitó el rápido medro de una minoría israelí bien avenida con la realeza. Pero no es menos cierto que la Iglesia se enriqueció también gracias a la piedad generosa de los fieles de toda las clases sociales; y los judíos mediante negocios de banca y usura. Ahora bien, enriquecidos eclesiásticos y hebreos a costa y en daño del pueblo y sin que el enriquecimiento de los judíos les abriera, ni con ganzúa, las puertas del gobierno de las comunidades urbanas de que formaban parte, su ejemplo, ni pudo contribuir a valorizar en la opinión pública sus métodos de alcanzar prosperidad económica, ni pudo mover a las masas a intentar conseguirla por rutas distintas de las habituales hasta allí.

Mucho medró la economía castellana desde los días de Alfonso X. Seguimos importando todo género de productos manufacturados pero exportamos cada vez más cantidad de lana, hierro, cuero, aceite, vino, etc..., y nuestra marina llegó a competir con las marinas mercantes extrañas. La lana se concentraba en Burgos y, con el hierro, salía por Bilbao. Las mercaderías septentrionales entraban por los puertos guipuzcoanos, vizcaínos y santanderinos, en obligada comunicación caminera con Burgos. Sevilla reunía y canalizaba las importaciones y exportaciones de sur. Las dos ciu-

dades del Arlanzón y del Guadalquivir se convirtieron en centros comerciales importantes. Aumentaron en ellas y en torno a ellas los mercaderes del reino de Castilla. Surgieron prósperas factorías mercantiles castellanas fuera del reino. Medina empezó a ser el núcleo distribuidor del tráfico nacional y la cámara de compensación de los pagos todos del reino.

Pero ese florecimiento económico se produjo muy despacio y no fué acompañado de la industrialización de Castilla. Las dificultades con que la burguesía tropezaba en su lento esfuerzo por acumular bienes de fortuna en el comercio y en la industria, la contradicción entre esa lentitud y la tradicional rapidez con que en el azar de la guerra y del juego cortesano se ganaban tierras y rentas como por encantamiento, todo contribuyó, a la postre, a hacer perdurables en Castilla las singularidades del tradicional equilibrio entre poder, riqueza y servicio, viejo ya de siglos en el siglo XIV.

El proceso institucional y económico de que fué corolario esta ecuación no fué demasiado dispar en Portugal, Navarra y Aragón y, por ello, no se vincularon de modo diferente en esos tres reinos el poderío, la fortuna y el trabajo, a lo menos hasta el triunfo de la influencia francesa en tierras navarras y hasta el fin de las reconquistas aragonesa y portuguesa. Sólo constituyó excepción, en España, Cataluña. Sobre ella se proyectó el feudalismo carolingio, en ella se prolongaron las rígidas articulaciones sociales de allende el Pirineo —mientras los labriegos de León y Castilla: hombres de behetría, solariegos o foreros, siempre fueron libres, los payeses de remensa no alcanzaron la libertad hasta la sentencia arbitral de Guadalupe de 1480— y dentro de ella surgió temprano una sociedad bifronte: feudal y burguesa, porque la excelente situación de sus costas y la extensión de su imperio en el Mediterráneo facilitaron el desarrollo de su comercio exterior y de la vida urbana, en Barcelona sobre todo.

La perduración de la vieja tradición peninsular que hacía del poder hontanar de medros y riquezas, en reinos en los que se desvanecía de prisa la tenue estructura feudalizante que había llegado a cuajar en los siglos anteriores y donde maduraba rápidamente una organización de tipo estatal, lanzó a la nobleza a la lucha contra la monarquía. La aristocracia conocía bien la conjunción multisecular entre fortuna y poder y trató de domar y de mediatizar a la realeza. La crisis monetaria de los reinados de Alfonso X y de sus sucesores, es decir, la terrible inflación que padeció Castilla en la segunda mitad del siglo XIII —la señorita Carlé ha estudiado *El precio de la vida* en esa época— acicateó a los magnantes a conquistar la fuente del poderío político y del medro económico. Porque la

caída vertical del valor adquisitivo de la moneda implicó la de sus rentas, solidificadas al fijarse por escrito: en el fuero, en la carta puebla o en la concesión prestimonial. Esa crisis financiera de la nobleza castellana la arrojó sobre la monarquía como hambrienta manada de lobos feroces, para, disponiendo de la gracia real, es decir del caudaloso borbollón de la riqueza, conseguir nuevas y nuevas rentas y nuevos y nuevos señoríos.

Antes de que Benavente satirizando a la burguesía de comienzos de siglo hiciera gritar, lloroso: "¡Mi dinero, mi dinero!", en una ciudad italiana al señor Pantalón de *Los intereses creados*, Tirso de Molina había llevado a *La prudencia en la mujer* un diálogo entre los cuatro magnates más poderosos de Castilla —los infantes don Enrique y don Juan, don Juan Manuel y don Juan Núñez de Lara— en disputa de la mano de doña María de Molina, apenas muerto Sancho IV. Fray Gabriel Téllez sabía muy bien del valor de la gracia real en la España del siglo XVII, y de siempre, como fuente de poder y de riqueza, y presentaba a los más ilustres señores castellanos acechando la ocasión de conquistarla en su provecho, mediante su boda con la madre del Rey Niño, Fernando IV. ¡El poder, el poder!, gritaban en silencio los nobles castellanos al acometer en jauría a la realeza. Y para evitar sus dentelladas, la monarquía hubo de arrojar a sus fauces hambrientas: señoríos, heredades, derechos fiscales y miles y miles de maravedíes de renta, a cobrar, naturalmente, de las rentas reales.

El pueblo ayudó a los reyes en tan difícil trance votándoles en las cortes cuantiosos servicios o tributos. Con ellos la realeza pudo armar mesnadas, pagadas en moneda contante y sonante, y pudo comprar la lealtad de infantes y magnates. Pero esos libramientos sobre los impuestos que habían votado las cortes o sobre las rentas ordinarias del reino, los bocados preciosos de las confiscaciones —de los bienes de los Templarios a principios del siglo XIV y de los que se alzaron o fueron sospechados de alzarse contra los reyes durante los ásperos reinados de Alfonso XI y de Pedro I —y las enajenaciones del patrimonio de la corona por los primeros Trastamaras, vinieron a afirmar en la mente de todos —ricoshombres, caballeros, eclesiásticos y ciudadanos— la esperanza de rápidos y fáciles enriquecimientos, por obra de las mercedes de los reyes o de quienes eran favorecidos por ellas.

Los magnates procuraban ganar la gracia real y la baja nobleza y aun la burguesía acomodada buscaban el arrimo de los grandes. Una mística de servicio junto al rey o junto a los poderosos sacudió a los más en Castilla, durante los siglos XIV y XV; con una desesperada esperanza de medro como por arte de magia. Por la asignación a su favor de alguna pensión regia

o señorial, por el logro de un oficio en la corte o en la gobernación del reino, por la conquista de un cargo en el palacio o en los "Estados" de un señor o por la obtención de alguna merced más perdurable aun: tierras, castillos, ciudades o tributos.

Los biógrafos y los cronistas no dejan de alabar la franqueza, es decir la generosidad de sus biografiados o de censurarlos si carecían de ella. Hernando del Pulgar declara que la reina Isabel fué tachada de poco "franca" pues no daba a los nobles tierras y vasallos. Porque los grandes estaban asediados por aspirantes a medrar en su servicio y podían reclutar fácilmente servidores y hombres de armas, pudo Fernando de la Torre asombrarse de que cualquier señor de Castilla tuviera mucho mayor número de pajes y de lanzas que un magnate francés contemporáneo, de su misma fortuna. La tradicional recepción de mercedes y de oficios por los adscriptos al servicio de los nobles explica la crédula esperanza de Sancho en que medraría junto a Don Quijote. La invención cervantina del gobierno de la Insula Barataria enraiza en la habitual concesión por los grandes, a sus servidores, de oficios en la gobernación de sus "Estados". Y el pueblo castellano recogió esta fe en las posibilidades de medro que brindaba el servir a gentes de jerarquía superior, en el clásico adagio: "el que a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija".

A través de un milenio los azares de la historia española habían arraigado esa idea en la psiquis de los peninsulares. En el arrimo a un alto y umbroso árbol señorial, en el beber de la fuente caudalosa del poder y de la riqueza, habían visto los hispanos durante mil años medrar fácilmente a grandes y chicos. El trabajo en la industria y en el comercio exigía una larga y despaciosa cadena de jornadas para asegurar un mediano pasar. Fueron rara excepción los industriales o mercaderes cristianos que, extraordinariamente favorecidos por la suerte, lograron a la postre hacer fortuna. Sólo sabemos de uno que hizo construir una capilla avanzado el siglo xv, más de doscientos años después de que los mercaderes italianos, flamencos o franceses hicieran frecuentes construcciones parecidas. Como es notorio únicamente los judíos se enriquecían de prisa en tierras de Castilla: ora oprimiendo al pueblo contribuyente como recaudadores impiadosos y sañudos, ora prestando al 100 % anual y aun al 12,50 % a la semana o con enormes recargos por el retraso en el pago de la suma recibida, para burlar las prohibiciones de la usura. En el peor de los casos el servicio del rey o de los grandes aseguraba en cambio un mediano pasar y con frecuencia, en unos meses, en unos días y hasta en unas horas, podía trocar pobreza en bienandanza: por extraordinarias "franquezas" o mercedes del

rey o del señor; si se conseguía un cargo bien rentado o en el que eran posibles ilícitas ganancias, o cuando la frontera avanzaba otra vez en tierras de moros y cabía ocupar casas, cortijos y heredades.

La pasión movió a muchos a no esperar en paz la llegada de tales coyunturas. Los grandes, por ejemplo, no se resignaron a marcar el paso vegetando en el disfrute de sus bienes heredados, a la sombra y al pacífico servicio de la realeza. Como otras veces habían hecho sus mayores, intentaron ensanchar rápidamente sus viejos patrimonios, forzando el ritmo de sus avances por los caminos de la fortuna, mediante la explotación intensiva y, a ser posible, exclusiva de la gracia real. Ensangrentaron a Castilla con sus querellas y sus apetitos durante el último siglo de la florida Edad Media y arrancaron a la realeza nuevos señoríos, nuevas rentas y nuevos derechos fiscales. Son notorios los enriquecimientos fabulosos de don Alvaro de Luna, don Beltrán de la Cueva, los hermanos Girón Pacheco, Lucas de Iranzo, Arias Dávila... Apenas hubo magnate que no obtuviera ricos bocados del patrimonio regio. El condestable Velasco consiguió de Enrique IV la cesión de las aduanas de los puertos del Cantábrico. El mismo rey cedió a diversos nobles castellanos la mayor parte de las salinas del reino. Todos los monarcas, desde Juan II en adelante, otorgaron pródigamente "juros de heredad" —títulos de deuda perpetua, diríamos con palabras modernas— a sus servidores y criados. A pesar de su poca "franqueza", la Reina Católica donó a sus leales Gutierre de Cárdenas y Chacón los montazgos del ganado en Toledo y en Alcaraz; y a otros muchos fieles amigos, rentas diversas.

Muchos de tales señores así favorecidos por los reyes, no se conformaron con los ingresos legítimos que las mercedes reales les atribuían: imponían tributos nuevos a los habitantes de sus señoríos (Cortes de Valladolid, 1462), impedían la construcción de puentes para cobrar barcajes (Cortes de Córdoba, 1455), obligaban a ciudadanos y villanos de realengo a darles hospedaje y provisiones (Cortes de Valladolid, 1442), echaban a los vecinos de sus casas y les tomaban los bienes (Cortes de Valladolid, 1435), se apoderaban de lugares que dependían de las ciudades y villas del rey (Cortes de Palencia, 1425), excusaban de los pechos reales como paniaguados a los pecheros más ricos de los lugares, naturalmente con su cuenta y razón (Cortes de Zamora, 1432), y cometían otra serie de abusos para aumentar sus ingresos y fortunas personales.

Otros castellanos, empujados por una apetencia irresistible de aventuras, buscaron palenque para el despliegue de su inquietud heroica fuera de las fronteras peninsulares, donde a golpes de espada podían ganar gloria

y riqueza al servicio de príncipes extraños. En todos los teatros de batalla de la turbada Europa del otoño medieval pelearon y triunfaron caballeros españoles: bastará citar a Villandrando y a sus gentes y a Pero Niño y a las suyas. Y muchos lograron así, aunque fuera de su patria, acceder también a la fortuna material tras el trágico cortejo de la muerte en la batalla y tras el alegre saciar de la sed de riquezas en el manantial turbio del poder.

Los estudios universitarios eran juzgados por muchos como ganzúa para abrirse paso por el portón del medro. Don Alonso de Cartagena elogió ya en la primera mitad del siglo xv los grandes ingenios que frecuentaban la universidad de Salamanca, no inferiores a los que estudiaban en Bolonia: pero "en Italia —dice el P. Serrano resumiendo las palabras del prelado burgalés— todos parecen sentirse con vocación de escritores; en España, muchos, en vez de escribir, como debieran, pues les sobra talento y ciencia, se dedican a conquistar destinos en la corte y en las capitales de obispado". Y los clérigos andaban a caza mayor de dignidades y beneficios. Llegaron a la guerra declarada para obtener una mitra — por las armas disputaron dos prebendados el obispado de Plasencia en 1414; se golpearon en las iglesias —en la catedral de Burgos un canónigo abofeteó al mayordomo del cabildo en 1447— por cuestiones de intereses; y consiguieron, por métodos que no asombrarían en las novelas picarescas, diversas sinecuras eclesiásticas que les permitían vivir libres de cuidados.

Y los oficios reales también eran juzgados como sinecuras para alcanzar de prisa bienes de fortuna. Los corregidores trabajaban por allegar dinero y hacer su provecho, curaban poco de la justicia y si mal estaba el pueblo cuando iban a un concejo peor quedaba cuando partían (Cortes de Palenzuela, 1425). Los regidores apacentaban sus ganados en las dehesas del concejo (Cortes de Zamora, 1432). Los oidores de la chancillería vivían a sueldo de los señores (Cortes de Valladolid, 1447). Los pesquisidores reales abusaban de su poder y obligaban a las gentes a que les pagaran cuantías desaforadas (Cortes de Valladolid, 1442). Los contadores mayores hacían libramientos ilegítimos (Cortes de Ocaña, 1469). Y podrían citarse otra serie de sus concusiones y atropellos.

Y de tal manera el poder decidía de la suerte de las gentes que hasta las ciudades más poderosas y ricas del reino se mostraban obsequiosas con los detentadores de la autoridad pública. Los procuradores a cortes de Burgos aconsejaron al concejo que hiciera un presente a don Alvaro de Luna, para tenerle propicio, y el municipio le regaló en seguida "una camara de paramentos de tres paños muy ricos y broslados".

Esa mística de rápidos medros ganó también a las masas populares

urbanas. Se contagiaron de la misma impaciencia y de las mismas esperanzas que las clases superiores. Hasta ellas no podía llegar, sin embargo, la acción fertilizante de la gracia real, ni directamente ni a través de las mercedes señoriales. Tenían cerradas las anchas puertas que llevaban en derechura al bienestar y a la riqueza. Habrían podido intentar abrirse paso hacia ellos en las tareas de la industria y del tráfico. Pero era necesario contar con la complicidad de la constancia y del azar y trabajar pacientemente durante largo plazo. "Tan largo me lo fiáis..." pensaron tal vez como "Don Juan", sobre el lejano ajuste de sus cuentas con el dios del éxito y del medro. Les sobraba audacia y no les faltaba ímpetu, eran al cabo nietos de guerreros, y un día del estío de 1391 asaltaron los torreones de la fortuna por la escala frágil del robo. Del robo y del saqueo de los que, a sus ojos, antes habían robado y saqueado a la comunidad toda: los judíos. A lo largo de un siglo continuaron forcejeando con los "marranos", vale decir, con los hebreos que se habían convertido al cristianismo para salvar la vida. Lograron éstos pronto amasar nuevas riquezas y hasta consiguieron abrir con llave falsa la fortaleza del poder. Ese caminar de la fortuna al mando, casi única excepción en un milenio de histórico avanzar del poder a la riqueza —he escrito casi única, porque también los caballeros villanos pasaron de la riqueza al poder— exacerbó el antisemitismo de las gentes menudas. Y a la postre contribuyó a provocar el demagógico decreto de expulsión de 1492.

Durante el siglo xv, como veremos luego, había medrado considerablemente la industria castellana y había alcanzado gran vuelo el comercio nacional. Señalaré en otra parte de este libro el crecimiento del tráfico castellano en tierras y mares extraños y el enriquecimiento de no pocas familias burgalesas, sevillanas y medinesas. Ese *in crescendo* económico de Castilla iba pronto a lograr un gran auge para caer después por siglos.

Sólo el pueblo de pastores y labriegos vivió al margen del complicado juego del poder, la riqueza y el servicio. El venero de la gracia real no regaba su pobre huertecillo. Eran por el contrario su sudor y su sangre los que alimentaban los arroyuelos —a la postre reunidos en el río caudal de las mercedes regias— que transmitían a terceros el fruto de su diario esfuerzo, convertido en rentas, pechos o gabelas. Soportaron su desdicha ora resignados, ora indiferentes, ora sañudos. A veces estallaba su cólera; a veces descubrían su desdén. Es sabido que los labriegos de Paredes de Nava mataron al cuñado de Enrique II que quería tomarles sus *algos*. Los campesinos abulenses quemaron un año sus parvas para que los recaudadores de Juan II y los diezmeros del obispo no pudieran cobrar

pechos y diezmos. Los *hermandiños* de Galicia se alzaron contra Nuño Freire de Andrade y contra los obispos de Lugo y Mondoñedo, en 1431. So color de cofradías y hermandades, villanos y aldeanos hicieron en Castilla, bajo los últimos Trastamaras, ligas y monipodios —así los llaman las cortes de 1451— que trastornaron el reino. Son conocidas las violencias populares que siguieron al alzamiento de los comuneros. En 1540, año de hambre y miseria en Castilla, estando "el Conde de Coruña en Torija, lugar suyo, embio a su encomienda que se dice Mohernando, por tres mil fanegas de trigo que allí tenía, y los labradores no se lo dexaron sacar; vista la resistencia de sus vasallos, armóse él y los suyos vinieron por él; salió a él un alcalde y dixo que no lo avía de llevar, que mas querían morir peleando que de hambre; el Conde le quebró la vara en la cabeça, y repicada la campana, acudió tanta gente que se uvo de acojer el Conde a la iglesia, y dieron tras los hijos que estaban en la cámara del trigo y huyeron saltando paredes; fué tan grande el peligro en que se vieron padre e hijos, que todos pensaron ser muertos". Y mientras Carlos V esperaba en Yuste la muerte gozando de la vida y recibía regalos y homenajes de todos, a los moradores de la aldea vecina de Cuacos se les daba un ardite del César. Y "vnas vezes le pescauan las truchas de los pozos que estauan en Garganta la Olla para su seruicio y messa; otras le prendauan vnas vaquillas que andauan por alli para la leche que auía menester y se las llevauan a corral, como si fueran del obligado o vn pobre vezino" y cometían otras insolencias parejas contra el que tantos príncipes, magnates, prelados, pintores y poetas habían adulado.

La conquista del reino de Granada primero, la de América en seguida, poco después la extensión del señorío hispano por Europa y, con ellas, el surgir de una nueva época heroica, propicia a la aventura y a la batalla y, a la par, el alza terrible de la vida a consecuencia de la invasión de España por el oro y la plata de las Indias, prolongaron por siglos la tradicional ecuación entre poder, riqueza y servicio, vieja ya de un milenio en la Península. La realeza dispuso de un inmenso botín territorial y burocrático junto al cual hubiera parecido insignificante el que pudieron repartir jamás, ni en los momentos de mayor euforia y en las más favorables coyunturas, los reyes de Asturias, de León y de Castilla o los de Navarra, Aragón y Portugal. La más aguda revolución de precios hasta allí conocida en España —incluso padecieron en ella los ingresos de los grandes de España— y la apertura del más amplio palenque de que los hispanos habían dispuesto hasta entonces para el heroico ejercicio del ímpetu, coincidieron con el brotar de un torrente de rentas y de oficios —cabía pretender desde vi-

rreinatos y embajadas hasta alguacilazgos y pregonerías— del borbollón inagotable de la gracia real.

La costumbre de recibir del rey o de los grandes sumas anuales a guisa de soldada, sin que los beneficiarios de tales mercedes —las gentes principales del reino: desde los infantes hasta los caballeros— tuvieran que correr los riesgos que amenazaban a quienes vivían de sus ganados, sus campos, sus industrias o su tráfico, había ofrecido a la mesocracia urbana peninsular una seductora meta de vida.

Esa mesocracia estaba integrada por una mayoría de ganaderos y labradores. Formaba parte de una monarquía en la cual, a medida que había ido cediendo la marejada de la guerra de reconquista, había ido haciéndose endémica la discordia civil. Incluso quienes disfrutaban de un mediano pasar debían temer los caprichos del cielo y los atropellos de los hombres. Ni la sequía ni el granizo que destrozaban las cosechas; ni el incendio de los panes, ni el robo de los ganados, ni el asalto de las recuas, ni el saqueo de las tiendas podían en cambio inquietar a los favorecidos con rentas o soldadas fijas y perdurables. Sólo ellos vivían tranquilos y seguros. Ellos y los judíos que percibían crecidos intereses usurarios por sus préstamos a réditos. ¿Cómo no había de sentir al cabo la mesocracia urbana el tirón de ese tipo de vida fácil, al amparo de los riesgos que ella había de sortear en sus ásperas jornadas de trabajo?

Presentóse al cabo a esa mesocracia una gran tentación. Pudieron sus miembros llegar a vivir de rentas públicas. Mas al sucumbir a ella produjeron graves daños a la economía nacional y, por ende, a la misma clase que se dejó seducir por el espejuelo de esa existencia regalada. Y contribuyeron a afirmar el tradicional estilo de vida de los peninsulares.

No era hacedero a los más obtener soldadas o rentas de reyes o magnates. Estaban habituados a ver cómo la usura judía, sin esfuerzo ni trabajo, ofrecía ingresos saneados. Desde hacía tiempo habían empezado a colocar su dinero en censos hipotecarios. Un día, reinando Juan II, para satisfacer la voracidad creciente del erario, la necesidad aliada al ingenio discurrió la emisión de "juros de heredad", es decir, de títulos de deuda consolidada, garantizados por determinados ingresos del fisco real. Ese día la mesocracia urbana halló la fórmula feliz que había de satisfacer su vieja apetencia de disfrutar de rentas fijas y seguras —como los vasallos y criados de reyes y magnates— y de prestar a réditos —como los judíos y "marranos"— sin incurrir naturalmente en el vergonzoso pecado de la usura. Las gentes que dispusieron de algunas sumas en metálico compraron esos juros y se trocaron en rentistas. Oscilaba la renta de los mismos entre

el 7 % y el 10 % del capital desembolsado. A comienzos del reinado de Carlos V ascendía a 167.645.000 maravedís el importe de los intereses de los juros vendidos o regalados por los reyes — vendidos o regalados, porque los príncipes los emplearon también para otorgar mercedes. Al cabo de menos de un siglo era pues fabulosa la cifra de maravedises insumida por los juros. Y como siguió creciendo cada año —en tres décadas llegó casi a duplicarse— podemos juzgar del tremendo daño que significó para la riqueza nacional la acción de esa ventosa formidable que, sin descanso, succionaba los ahorros y hasta los capitales de ganaderos, mercaderes y burócratas.

Esa torpe inclinación de la mesocracia a colocar en "juros de heredad" sus disponibilidades e incluso sus fortunas, afirmó la potencia del Estado y permitió a la monarquía prolongar su política interior y sus aventuras exteriores; aventuras que suscitaban férvidos entusiasmo entre los más audaces y dinámicos hispanos. Y al verter en las arcas del erario sumas que en otro caso habrían fertilizado la industria, la banca o el comercio nacionales, detuvo el medro biológico de nuestra economía, frenó el desenvolvimiento de las empresas y del espíritu burgueses y constituyó un corrosivo disolvente de la naciente burguesía castellana, que habría podido contrabalancear la tradición medieval peninsular, de signo épico, en la magnífica coyuntura de la Modernidad. Malogróse ésta por una serie de azares históricos. El que más desdichadamente incidió en el curso de la historia de España fué la casual herencia por Carlos de Austria de los reinos españoles y la incorporación de los mismos al gran conjunto de estados que hubo de regir el nieto de los Reyes Católicos. Esta calamidad nacional, históricamente imprevisible y que el juego de fuerzas de la vida española hacía insospechable, agostó en flor el despliegue del potencial económico hispano, avanzado ya en el siglo xv, y la creciente reactivación industrial, comercial y bancaria de Castilla.

Carlos, naturalmente, sacrificó la vida económica de España a su política internacional. Desde su misma competencia con Francisco I por la corona del Imperio, necesitó sumas cada vez más cuantiosas para sus grandes empresas europeas: causan vértigo las cifras que consumió durante su reinado. Se vió obligado a contratar empréstitos enormes. Fueron demasiado grandes para que pudieran levantarlos los banqueros españoles. Hubo de aceptar las ruinosas condiciones: corto plazo e interés crecido —alcanzó a veces al 43 %— impuestas por los banqueros alemanes, flamencos o italianos. Cayeron éstos como nube de langosta sobre la riqueza del reino de Castilla, el más grande y el más poblado de los reinos peninsulares. Las

Cortes de Valladolid de 1548 le dijeron: "Otrosi, decimos que a causa de las necesidades que V. M. ha tenido para ser socorrido de ellas asi en Alemania como en Italia, ha sido que vengan a estos reynos tanto numero de estrangeros como han venido y hay en ellos, los quales no satisfechos con los negocios que con V. M. han fecho, y hacen asi de cambios como de las cosas que V. M. les consigna para ser pagados de ellos, se han entrometido en tomar todas otras negociaciones que hay en estos reynos de que vuestros subditos y naturales han de bivir, y no contentos con que no hay Maestradgos, ni Obispados, ni dignidades, ni estados de Señores ni encomiendas, que ellos no lo arriendan y desfructan agora de pocos años acá se entremeten en comprar todas las lanas, y sedas, y hierro, y azero y otras mercadurias y mantenimientos que hay en ellos, que es lo que havia quedado a los naturales para poder tratar y bivir." La industria, el comercio y la banca castellanos no pudieron resistir tan formidable competencia favorecida por el emperador. Los pecheros de Castilla —es decir: los agricultores, los ganaderos, los industriales, los mercaderes y los banqueros— hubieron además de pagar cada año impuestos mayores. Sólo el total de los servicios votados por las cortes castellanas se acercó al monto de las sumas llegadas de América para el erario real —4.160.000.000 de maravedís frente a 4.735.104.075—, sumas que también iban de prisa a las bolsas de de los banqueros extranjeros de Carlos V. Atenazado por sus gestas imperiales, no pudo éste cuidarse de la industria y del comercio de Castilla; su fomento habría además dañado la economía de su país de origen que siempre procuró favorecer. Atraídos por las empresas europeas y americanas, agobiados por las cargas fiscales y paralizados por la inundación de mercaderes foráneos, no pudieron tampoco los castellanos acudir a remediar las fallas de su organización económica. Siguió siendo preciso realizar importaciones macizas de productos manufacturados de Italia, Francia, Flandes e Inglaterra y ni siquiera fueron naturales de Castilla los más de los mercaderes que realizaban tales negocios. La industria, el comercio, las ferias, la banca, decayeron de prisa. Y la burguesía castellana, en pleno período ascensional a comienzos de la Modernidad, volvió a anquilosarse por siglos.

Todavía durante el reinado de Carlos V fué posible acceder a la riqueza al margen del disfrute del poder. Por el camino tradicional de la rapiña tras la lucha —ahora en América como antes en las tierras ganadas a los moros— y por la vieja senda de los negocios de banca y de tráfico. Quedan magníficas huellas arquitectónicas, en las ciudades de Castilla, del oro y la plata llegados de América para los castellanos en los días del rey-empe-

rador. Y sus banqueros y mercaderes españoles alcanzaron a reunir a las veces grandes fortunas. Aún puede admirarse la bella capilla construída por Espinosa en su villa natal, Medina de Rioseco, el palacio levantado por Dueñas en la suya de Medina del Campo y el hospital que edificó en ésta Simón Ruiz.

Pero pasada la etapa heroica de la empresa americana y la época dorada de tales mercaderes y banqueros, en parte de origen judío —de estirpe hebrea fueron a lo menos Espinosa y Dueñas—, año a año se apretaron los vínculos tradicionales entre el poder y la riqueza. Todos, desde la alta nobleza hasta la baja burguesía, desde el hidalgo al labrador, desde el doctor al estudiante, desde el prelado al lego, desde el escritor al menestral, desde el fraile al pícaro, soñaban, pedían, intrigaban, adulaban, forcejeaban para obtener un rico bocado o algunas migajas en el festín pantagruélico de las regias mercedes.

Ya en tiempos de Carlos V toda ocasión había sido buena para solicitar alguna gracia. El cardenal Loaysa obtuvo del emperador mil quinientos ducados por haber conseguido de la Curia Romara la concesión de las tercias. Las mercedes reales enriquecieron y elevaron a las primeras jerarquías del reino a muchos oscuros personajes; sirva de ejemplo el caso de Francisco de los Cobos. Los mismos mercaderes y banqueros intrigaban para obtener la concesión graciosa: de permisos de exportación de las cosas cuya saca estaba prohibida, de monopolios de venta de algunas mercaderías, de arrendamientos de impuestos o gabelas, de asientos o cambios —empréstitos o giros— prometedores de ganancias sustanciosas, e incluso de donativos pecuniarios en premio de servicios. Porque también el poder constituyó rico venero de enriquecimiento para los financieros y los comerciantes.

En 1539 ascendía a 14.625.000 maravedís la cifra que se destinaba anualmente a gracias o regalos. El monto de las rentas de los juros de heredad, en buena parte otorgados por generosa merced de los reyes, ascendía a alrededor del 50 % de los ingresos del erario hacia la misma fecha. Y el archivo del gran banquero medinés Simón Ruiz, verdadero monumento al cenit financiero de la burguesía de Castilla bajo el reinado de Felipe II, atestigua cuanto pendía de la vinculación con el fisco regio y de su servicio al erario real el enriquecimiento de los hombres de negocios.

Después todos pensaron en España en ordeñar en su provecho las ubres de la gracia real, entrando al servicio de la monarquía aquende o allende los mares. Desde los duques de Sessa, Osuna o Lerma hasta Cervantes, Quevedo o Velázquez, y desde el hidalgo montañés o castellano hasta el

pícaro madrileño o andaluz, todos cifraron su ilusión de vida en llegar a conseguir mercedes u oficios, tras servir al rey o a un grande.

Del bucelario visigodo al vasallo medieval y de éste al "criado de vuesa merced". Una nueva cadena vasallática aprisionó el cuerpo dolorido de España. Como durante mil años, ímpetu heroico al servicio del ideal nacional o adulatorio servicio cortesano cerca del monarca o de un magnate; y, después, un virreinato, una embajada, la castellanía de Milán, un puesto en el consejo de hacienda, un "hábito" de Santiago, la aposentaduría de S. M., unos miles de ducados en las rentas en Nápoles, el corregimiento de La Paz, una gobernación en Guatemala, la contaduría de las galeras de Cartagena de Indias, etc., etc... Hasta tratadistas de política como Palafox juzgaban los oficios de corte o de gobierno, no como puestos de servicio en bien de la comunidad, sino como cargos con que los reyes recompensaban a grandes o chicos. Siempre el poder como fuente de medro y siempre el trabajo en la guerra o en la administración como el que con mayor dignidad, aunque no siempre con menor esfuerzo —muchas veces se jugaba en él a cara o cruz la vida—, acercaba al manantial seguro del bienestar o de la riqueza.

En una sociedad donde no hubiera triunfado esa mística ni el paje con que tropezaron Don Quijote y Sancho cerca de las lagunas de Ruidera habría buscado en la guerra satisfacción a su necesidad — por no ser hidalgo, habría podido obtener un mediano pasar en la artesanía o en el tráfico; ni Cervantes habría soñado con obtener un oficio en las Indias como recompensa a sus servicios, en lugar de cifrar sus ilusiones en sus empresas literarias; ni Lope de Vega habría servido de secretario al enamorado Duque de Sessa; ni un tan gran pintor como Velázquez habría despreciado su condición de tal para cifrar su ambición máxima en llegar a ser aposentador de S. M., y en obtener un "hábito" de Calatrava.

No es necesario hipertrofiar las consecuencias de esa milenaria vinculación entre poder, riqueza y servicio, muchas veces a punto de caducar en el curso de los siglos y siempre renovada y vigorizada por los azares de la historia hispana. Esa tradicional vinculación agudizó la sensibilidad de los peninsulares para olfatear y gustar con fruición las delicias del poder y les movió a cortejarle, a ponerle sitio y a defenderle o a atacarle con bárbara pasión y fiero ímpetu. Tanto en el pasado remoto como en el cercano, los españoles han sacrificado muchas veces los intereses de la comunidad a sus apetitos de poder, no han vacilado en desgarrar a su pueblo en sañudas contiendas civiles, han hecho difícil su convivencia en su solar histórico y han preferido ver rodar a España a la miseria y al caos

antes que renunciar al poderío y a la riqueza. Con frecuencia han intentado disfrazarse al asaltar o al defender el poder con la careta del cruzado por un ideal; pero esa hipócrita máscara no ha llegado a cubrir la verdadera intención que los movía. La pasión y el ímpetu hispanos que tantas veces se han vertido en tremendas batallas quijotescas por inmaculados sentimientos y por puros ideales, muchas, muchas veces, también, han desbordado en contiendas por la sensualidad del poder que entre nosotros, en una España sin feudalismo y sin burguesía, era a la postre fuente casi exclusiva de medros y riquezas.

La autoridad de las instancias centrales del Estado ha aumentado o menguado en los países de Occidente en razón inversa de las posibilidades que los ciudadanos han tenido en ellos de vivir sin penurias y de alcanzar riqueza al margen del poder. En un pueblo donde éste distribuyó el maná sustentador de la diaria vida de muchos —de los más audaces y de los más capaces a lo menos— y constituyó manantial caudaloso de medro y de enriquecimiento, los órganos rectores del Estado hubieron de tener una fuerza política y más aun una potencia social, casi taumatúrgicas. He aquí una de las causas de la firmeza histórica multisecular de la monarquía en la Península —no obstante la estulticia habitual de los reyes hispanos— y de la falta de resistencias dinámicas y decisivas ante su crédito y su autoridad en la nación. Y he ahí también el porqué del estatismo que ha caracterizado la vida española en los tiempos modernos, antes de que, por desgracia, se generalizara, por el mundo todo, en los contemporáneos.

Pasada la etapa heroica en que triunfó la iniciativa individual en la aventura americana, ni siquiera en Francia ha desempeñado el Estado papel tan absorbente como al sur del Pirineo. Cuando se produce la gran crisis nacional, desde el siglo XVII en adelante, crisis a la que tanto habían contribuído las torpezas de las magistraturas rectoras de la vida pública española y que debería haber provocado una aguda y dramática reacción del *homo hispanus* contra las instancias supremas del gobierno, acaba en cambio madurando y floreciendo lo que pudiéramos calificar de Estado Providencia. Llega un momento en que todo se espera y se exige del mismo. En él se confía y a él se acude como a un Dios. A la postre en ningún pueblo de Europa Occidental las instituciones basilares de la vida nacional se han sentido tan vacías de sustancia y tan a la deriva como en España, cuando no han tenido detrás la benéfica sombra del poder. De las medidas protectoras del Estado han esperado su propio medro agricultores, ganaderos, industriales y comerciantes. Al Estado han culpado de sus males las diversas

profesiones, las diversas clases sociales, las diversas regiones. Contra el Estado se ha arremetido por el atraso de la instrucción, de las ciencias o de las letras. Hasta la Iglesia se ha considerado en trance difícil y en grave peligro cuando no se ha hallado resguardada y protegida por el Estado.

Han sido pocos los que han echado a andar al margen del Estado instituciones culturales o económicas, quienes se han decidido a prescindir del Estado y a acometer, sin contar con él, empresas decisivas para el remedio de las urgencias nacionales. El Estado mismo ha llegado a mirar con celo evidente la acción de los grupos o corporaciones que a su juicio venían a cruzarse en su camino. Sólo en caso de acefalía de la suprema encarnación del Estado —con ocasión de la Guerra de la Independencia, por ejemplo— han provisto los españoles al cumplimiento de los habituales fines del poder y han mostrado su capacidad de creación.

Al triunfo de ese Estado Taumatúrgico, de ese Estado Providencia, hubo de contribuir, aunque parezca paradoja el suponerlo, el hiperindividualismo hispano. Porque el orgullo español, consustancial con él y siempre vertido, claro está, en un áspero sentimiento igualitario, no ponía obstáculos a la sumisión de cada cual a los poderes centrales del Estado, encarnados en la persona del monarca, elegido para regirlos "por la gracia de Dios", siempre naturalmente que bajo su suprema autoridad nadie sobresaliera demasiado por cima de los otros — "Del rey abajo ninguno". Pero no es posible dudar de que la falta de feudalismo y de burguesía y la tradicional ecuación entre poder, riqueza y servicio que esa grave falla histórica produjo, al otorgar a todos parejas posibilidades de medro a la sombra del poder, contribuyó a hacer perdurable y a exaltar el individualismo primitivo de los peninsulares. Y no es lícito negar que los milenarios hábitos hispanos de acudir a abrevarse en el manantial inagotable de la gracia real, hábitos afirmados precisamente por obra de ese equilibrio perdurable entre poder, medro y servicio, tuvieron que contribuir también y muy eficazmente a crear esa mística de esperanzas, ilusiones, confianzas, exigencias, críticas, temores, orfandades... que llegaron a caracterizar el estatismo nacional español.

La multisecular ecuación entre el poderío político, la riqueza y el servicio público convirtió a éste en ideal de vida para los más de los peninsulares. La proyección en el campo de las actividades estatales —el gobierno, la diplomacia, el ejército... —de buena parte de las grandes individualidades hispanas —los no peninsulares se consagraron al gobierno o a la guerra pero también a la ciencia, la técnica, la industria, el comercio o

las finanzas— empujó a España hacia el cenit de su grandeza militar y política. Pero antes y después de esa etapa imperial, la apetencia por los más, como estilo de vida, del servicio del Estado, restó a la libre iniciativa científica o económica grandes valores humanos y lastró perdurablemente, con un terrible peso muerto, el avance por los senderos de la ciencia y de la economía. Esa resta y ese lastre hicieron al cabo imposible la perduración del Imperio Español. La burocracia hispana se hipertrofió en cambio al correr de los siglos. Poco a poco ha ido apagando los ímpetus milenarios de los peninsulares. Ha narcotizado su espíritu aventurero. Ha doblegado su energía viril. Ha achatado sus ideales. Y ha acabado ahogando en germen su ciencia y secando su riqueza.

La fórmula tradicional de equilibrio entre poder, medro y servicio contribuyó al surgir del conquistador y del pícaro. Del conquistador porque muchos españoles, imposibilitados de saciar su ambición en el manantial de la gracia santificante de la realeza, intentaron lograr riqueza y bienestar —recuérdense los pregones del Cid pronto a sitiar Valencia y las palabras de Pizarro en la isla del Gallo— a golpes de audacia y de valor, al margen de las trilladas sendas que llevaban del poderío político a la fortuna material. Y del pícaro, porque la picardía no constituía, a la postre, sino el sutil intento de abrirse paso en el mundo y en la vida por los atajos del camino real reservado a los más favorecidos por la suerte; de abrirse paso a golpes de astucia y de audacia. Heroísmo y picardía se juntaban, como las paralelas, en el infinito; en el infinito del empeñoso intento de vencer al destino y de hacer derivar hacia las turbinas del propio provecho la corriente de alta tensión que iba en España, desde hacía un milenio, del poder a la riqueza.

Los atajos del heroísmo y de la picardía se cruzaron a veces, y a veces coincidieron por separado, con el camino real que intentaban evitar. No separaba a los caminantes por las tres rutas el contraste entre la dimensión heroica del conquistador, la habilidad del pícaro y el existir rutinario del cortejante de la gracia real. No todo era heroísmo en la vida del conquistador ni faltaba aquél en el asendereado vivir picaresco. Ni el conquistador renunciaba a la picardía cuando podía serle útil — recuérdese la treta con que Cortés hizo relinchar a sus caballos delante de un grupo de indios para atemorizarlos; ni carecía el pícaro a veces de rasgos de señorial dignidad. Muchos de los que avanzaban por la ancha senda que llevaba al borbollón del poder, lo hacían también a golpes de audacia y de coraje; y no faltaban apicaradas maniobras en su continuo trepar por la cucaña del medro. Ahí están los ardides de un Antonio Pérez para captar la confianza de Felipe II;

las adulaciones, al privado, de un Quevedo, a caza de una pensión o de un oficio; la compra, a fuerza de dádivas, por un Duque de Osuna, de la prolongación de su virreinato napolitano; la zancadilla de un Duque de Uceda para reemplazar a su propio padre, el Duque de Lerma; la demanda por éste del capelo cardenalicio "para no ser ahorcado", como rezaba el dicho popular, y tantas y tantas escenas de la vida de muchos ilustres personajes del a la par heroico, cortesano y picaresco vivir hispano. En una sociedad donde el poder no hubiera sido fuente casi exclusiva del medro, donde el trabajo en la técnica, la banca, la industria o el comercio hubiera procurado ancho camino a la fortuna, no habrían florecido con igual ímpetu el héroe y el pícaro.

Y la milenaria vinculación entre poder, riqueza y servicio influyó decisivamente en el cuajar de otra algebraica ecuación de la historia española: la que llevó a un singular desequilibrio emotivo y vital entre libertad, igualdad y señorío en la estimativa de los peninsulares; ecuación en que la apetencia de libertad se entreveró con la devoción apasionada por la igualdad antijerárquica. Quede para otra ocasión el estudio de esa postrera consecuencia de la falta de feudalismo y de burguesía, en la Edad Media hispana.

3. *Más allá del individualismo*

Pocas caracterizaciones de los españoles han conseguido tan general aserto como su individualismo. Son raros los herejes frente a tan firme fe. Empieza a haberlos. El tema no es tan sencillo como se supone. He ahí otro más de los que merecen una exhaustiva inquisición documental y un libro. Es fácil definir como individualistas a los españoles, es muy difícil puntualizar los rasgos de ese individualismo. Porque lo es establecer la idea central que se oculta tras un vocablo tan rico en contenido. Y lo es más emparejar con su compleja concepción filosófica la realidad histórica de ninguna comunidad humana. Todas, y singularmente la española, brindan muchas proyecciones temperamentales a las veces contradictorias y con frecuencia a lo menos tangenciales. No es este el lugar para una ceñida definición teorética del individualismo ni para una detenida indagación del encuadre actual del pueblo español dentro de sus líneas esenciales. Sólo he de considerar el tema históricamente.

Castro se enfrenta con el individualismo hispano de una manera harto extraña. "Los españoles —dice— nunca fueron individualistas respecto a las estructuras ideales en que se expandía su creencia... El español no es

individualista cuando lo que hemos llamado el círculo total de la persona se va sintiendo concéntrico respecto de otros círculos personales en que va expandiéndose su conciencia; tiene que sentirse prolongado en otras estructuras personales, que valgan para él como una magnificación de la suya." No puedo suscribir sin muchas reservas tales palabras. A veces, al sentirse prolongados en otras estructuras personales, los españoles se han sentido sacudidos por la tortura de la emulación y han llegado a la batalla: sirvan de ejemplo las discordias que enfrentaron con frecuencia a los conquistadores de América y en especial las guerras civiles del Perú. Pero, con las palabras copiadas arriba, Castro deja además virgen el problema histórico del individualismo español. Presenta sólo algunos de los caminos por los que han llegado los peninsulares a asociarse con eficacia y algunos de los motivos que los han empujado a la acción conjunta y común.

Si los hispanos no hubieran sido capaces de mancomunarse operativamente ni aun en estos casos, habrían sido monstruos de la naturaleza. Se han asociado con éxito movidos por otras muchas fuerzas, sacudidos por otros muchos apetitos y pasiones y tironeados por otros muchos imanes, subjetivos y objetivos. La historia española nos ofrece muchos ejemplos de férvidas y prietas agrupaciones de masas humanas: para la defensa de las libertades públicas —municipios, comunidades, hermandades—, para la explotación de sus riquezas —recordemos a la multisecular asociación de ganaderos llamada La Mesta—, para el mejor aprovechamiento de sus trabajos y negocios —gremios, asocios, consulados—, para el socorro mutuo —en miles de cofradías diferentes—, para mantener orgullos o sostener vanidades —banderías o partidos—, para la diversión o el vicio, y para declararse en huelga — recordemos la que hicieron nada menos que contra Felipe II los obreros que trabajaban en la construcción de El Escorial y la que mantuvieron los campesinos cordobeses en 1599. El viejo proverbio "ni fíes, ni porfíes, ni cofradíes", que parece aconsejar contra tres debilidades de los castellanos, permite imaginarlos asociándose con harta frecuencia.

No, los españoles no sólo se han unido cuando han comulgado en la misma creencia o han visto alzarse ante ellos hombres superiores. Se han asociado muchas veces, y con éxito, por el camino del razonamiento y con inhibición de su conciencia emotiva. Aunque Castro lo niegue basándose simplemente en lacras de la vida política hispana —caudillismo, caciquismo, mesianismo— que pueden explicarse por claras sendas lógicas. Pero nada de eso favorece ni contradice la realidad del individualismo hispano. Los impulsos que inducen a la formación de un grupo de hombres

ni descubren la potencialidad arriscada del individuo, pronto a obrar según el propio albedrío, ni muestran su mansa inclinación al asentimiento o su gusto por integrarse o colaborar en uniones, agrupaciones o sociedades, y no inciden en la teorética consideración de la persona o de la comunidad como fin y fundamento de la vida espiritual, económica y política. Cabe incluso que la norma legal subordine los derechos individuales al bien común en un pueblo integrado por hombres de exaltado individualismo; y, a la inversa, que se centre en el individuo la célula de la vida jurídica en una nación donde sea instintiva la tendencia a vincularse en asociaciones diversas. Claro que en el primer caso estallará la pugna entre el hombre y la ley; y en el segundo la ley servirá en verdad para coordinar las actividades de los grupos más que las acciones de los individuos: España e Inglaterra.

El individualismo hispano no es, naturalmente, filosófico o teorético. Los españoles nunca habrían llegado a una definición de los derechos del individuo en la sociedad. Antes de sucumbir a la moda política foránea, se han preocupado siempre de fijar los derechos de la sociedad sobre el individuo. No se reglamentan los riegos sino donde es escasa el agua. Por ello en la Carta Magna inglesa se definen libertades, mientras que en la Carta Magna de León se fijan normas de justicia.

El hombre integral que ha sido —no me atrevo a escribir que es— el español, ¿ha podido no ser individualista? ¿Ha podido dejar de pensar que en él está el principio y el fin de la vida jurídica? ¿Ha podido no sentirse inclinado a obrar conforme a su albedrío? ¿Ha podido aceptar con placer la limitación de las posibles proyecciones de su propio arbitrio? ¿Ha podido experimentar vivaces inclinaciones a la solidaridad? ¿Ha podido dejar de inclinarse a la disociación y al aislamiento? ¿Ha podido renunciar a salvaguardar su libertad de opinión y su libertad operativa en el seno mismo de las asociaciones o agrupaciones a las que al cabo le ha sido forzoso pertenecer? ¿Ha podido dejar de estar pronto a la disidencia y a la rebelión dentro de ellas? Podría llegarse a sospechar que el *homo hispanus* ha ido más allá del individualismo, porque no se ha limitado a vivir a la defensiva y, lejos de encerrarse en su castillo interior, con frecuencia ha salido de él en son de guerra.

Ese hiperindividualismo español no es de hoy ni es de ayer, sino de siempre. Tiene hundidas sus raíces en nuestro pasado más remoto y fué afirmándose con el avanzar de nuestra historia. Se vincula con el orgullo y la pasión ibéricos. El orgullo y la pasión son la levadura esencial de todo individualismo. Sin orgullo y sin pasión no se ponen tensos instintivamente

los resortes de la persona humana. La razón puede mover a obrar conforme a normas de conducta individualista al hombre más inclinado a la vida colectiva, como las emociones y los instintos llegan a apretar con recios lazos a los hombres más saturados de individualismo temperamental y llegan a inclinarlos a la acción común. La proyección operativa de un grupo de hombres no es por ello clave decisiva para juzgar de sus íntimas tendencias. Es un mero dato que es preciso valorar a la luz de las fuerzas motrices que han impulsado a asociarse a los miembros que le integran.

El individualismo, al sustraernos a la servidumbre de lo colectivo, al hacernos originales y únicos, nos libera de la tortura que llega a padecer el hombre al sentirse aplastado bajo el yugo de lo social tiránico; pero como en un círculo vicioso nos vuelve en seguida a la soledad o a la batalla con los otros hombres, también originales y únicos, que gustan como nosotros de la expansión vital de su persona, que se esfuerzan en hacer su voluntad lo mismo que nosotros y que junto a nosotros desean cumplir su hirsuto destino.

Por ello, cuanto más intensa y recia sea la personalidad de los individuos que integran una comunidad, más difícil será la convivencia en su seno de los miembros que viven dentro de su marco vital y cultural. El orgullo que Estrabón atribuía a los hispanos, la dura sobriedad que les reconocía Trogo Pompeyo y la dureza del cuerpo y la vehemencia del ánimo que les otorgaba Plinio, hicieron de los españoles primitivos seres originales, únicos, saturados de una extraña cargazón individual. Su vigorosa personalidad hubo de arrastrarlos, fatal e inexorablemente, a la batalla contra los grupos humanos vecinos, hubo de empujar a unos contra otros, cuando no tenían enemigo exterior, o de inclinarlos al quietismo solitario que los apartaba en la inacción.

Al proyectar su yo explosivo hacia los mismos horizontes, necesariamente habían de chocar entre sí o de alejarse fatigados en busca de reposo en la estática soledad. Sólo cuando unían sus desbordes energéticos, como en un haz, para lanzarse a empresas comunes, de volumen suficiente para ganar su entusiasmo y de naturaleza sugestiva y atrayente para merecer su libre asentimiento, quebrantaban su soledad quietista e interrumpían sus batallas intestinas.

Libres, orgullosos, únicos, no necesitaban sentirse proyectados en otras más poderosas personalidades, sino ser atraídos por ellas a aventuras que los apasionasen, y poder decidir libremente su adhesión a la empresa planeada; poder seguir o no al caudillo mediante un acto libérrimo de su

libre voluntad. O que se pusieran tensos los resortes del común apetito de libertad de todos, pues para defender la libertad del grupo humano al que pertenecían se asociaban con tan desbordante pasión, que llegaban a sacrificar la propia vida y la vida de la comunidad. Ni una cisura individualista, ni un egoísmo, ni una ambición quebrabañ la unidad así lograda. Así lucharon en defensa de su independencia Hasta Regia en Andalucía y Numancia en Castilla y, como ellas, otras varias ciudades y otros varios pueblos de Hispania.

El individualismo hispano enraiza, por tanto, en el orgullo y en la pasión ibéricos. El orgullo y la pasión son gérmenes de un crudo secesionismo que, en círculos concéntricos, de radio cada vez más reducido, van apartando a los hombres hasta dejarlos en el esqueleto de su soledad individual. Las Galias se agrupaban en torno a unas sesenta *civitates*, en los días de César; Pompeyo conquistó novecientas ciudades en la parte de España donde guerreó contra los sertorianos. Los galos se enfrentaron con Roma agrupados en una comunidad prenacional y bajo un jefe; los hispanos jamás se articularon en unidades superiores a una tribu, de ordinario cada ciudad peleó aisladamente y a las veces lucharon por su cuenta cada clan, cada familia o cada hombre. Porque cada clan, cada familia o cada hombre constituían unidades aisladas, cerradas en sí mismas, se han encontrado en Hispania mayor número de pactos de hospitalidad que en ningún otro país del Occidente romano y fueron raros los *collegia* o gremios antes de que Roma los hiciera obligatorios. Al estudiar el estilo de vida de los españoles primitivos he registrado todos estos testimonios del espíritu individualista de nuestros abuelos más remotos.

No es difícil explicar cómo surgió. Orgullo más amor a la libertad —a la autodeterminación, diríamos mejor— multiplicado por coraje más pasión, he ahí la fórmula algebraica cuyo resultado fué el individualismo hispano primitivo. La fórmula de un individualismo que no caracterizó a estos o a los otros peninsulares, sino que fué común a todos —desde las columnas de Hércules al litoral cantábrico y desde Olisipo (Lisboa) hasta Tarraco (Tarragona)—, como acreditan los autores clásicos. La esperanza y el ideal triunfaron más de una vez de ese individualismo instintivo; cuando al *hombre* que cada uno era le ganaban la voluntad proyectos de vida libre y digna —humana— de otro hombre al que juzgaba superior, y se sentía atraído con ímpetu por ellos; o cuando muchos hombres, instintiva y emocionalmente, se alzaban unidos para conservar su independencia colectiva. Si no podían decidir a su capricho acerca de su participación en la aventura bélica o en el quehacer político, menguaba su rendimiento

en ellos. Y tras su vencimiento, después de heroica y bárbara lucha, o roto el encantamiento a la muerte del caudillo —Viriato, Sertorio, Pompeyo—, las voluntades individuales volvían a alzarse de nuevo como mónadas aisladas concentradas en sí mismas.

Los siglos de dominación romana hicieron andar algunas jornadas a los peninsulares en el camino de la renuncia a su hirsuto individualismo. Roma les hizo amar la vida de la civilización, que requiere la coordinación de los pensamientos y de las voluntades al servicio de la comunidad, y los españoles se asociaron para cumplir diversos fines de índole pública —el gran puente de Alcántara fué construído por un grupo de oscuros municipios lusitanos— y de carácter privado, en diversos *collegia*. Durante el señorío de Roma nuevas ideas jurídicas, filosóficas o religiosas arraigaron en las mentes de los hispanos, ganaron su devoción o su entusiasmo y a veces les movieron a la acción mancomunada — el concilio de Iliberis fué, si no la primera, una de las primeras asambleas de las iglesias de Occidente. Pero no parece probable que se alterara perdurablemente la fórmula vital básica de la recia personalidad de los peninsulares, ni que llegara a centrarse en la comunidad el fin y el fundamento de la ordenación jurídica. Esta idea no armonizaba con las directrices últimas del derecho romano, ni con la misma teorética de la salvación individual, del cristianismo. La herencia temperamental de los godos vertida en el torrente circulatorio de lo hispanoromano contribuyó en seguida a la exaltación de las tradiciones de los primitivos españoles. Porque si los vínculos jurídicos que unían a los miembros de la *sippe* ataban al individuo dentro de la familia, muchas instituciones visigodas —la clientela y la *fidelitas* prevasalláticas, el duelo judicial, la intervención en las asambleas judiciales, etc.— afirmaban la conciencia del señorío vital de la propia persona; y porque la *ferocitas* y la *superbia* de la raza llegaban a hipertrofiarla.

No puede por ello sorprender que en la historia de España posterior a la caída y ruina del imperio de Roma, queden sobradas huellas de la perduración histórica del orgullo, del amor a la autodeterminación, del coraje y de la pasión hispanas, bases del individualismo de los primitivos españoles.

Si no se olvida que el embrión de España surgió en la zona septentrional de la Península, donde habían sido más activos los cuerpos simples de cuya mezcla había nacido el individualismo hispano primitivo, en tierras donde la romanización había sido más tardía y menos intensa y entre gentes que desde el comienzo de las invasiones bárbaras, a principios del siglo v, habían vivido a la pura intemperie histórica —sin rey ni roque— y que habían recibido entre ellos a millares de refugiados godos, también exaltados por el morbo de lo individual, no se vacilará en admitir que los iniciadores de la reconquista conservaban casi inalteradas las inclinaciones de sus antepasados al ocurrir la invasión árabe.

Nuestra historia acredita, en efecto, que ni siquiera en los momentos más angustiosos de la lucha desigual contra los islamitas dejaron de aparecer en el reino de Asturias los orgullos secesionistas de los españoles primitivos. Incluso durante las largas horas difíciles de los siglos VIII al X, repetidamente se alzaron los gallegos, los vascos o los castellanos, y ora se rebelaron los siervos, ora los nobles, ora los mismos infantes. Sin dárseles un ardite del peligro tremendo que amenazaba a todos desde más allá de las fronteras, movidos por egoísmos individuales o sacudidos por la inclinación irrefrenable a vivir según los caprichos del propio albedrío. Es decir, impulsados por el más feroz individualismo; por un individualismo en ocasiones triunfador de la misma precisión de asociarse "para la defensa de las estructuras ideales en que se expandía su creencia", como diría Castro.

Tras su secesión, fueron los castellanos los que más supieron unirse venciendo la tradicional inclinación de los hispanos a obrar conforme a los dictados del personal arbitrio. No les cabía libertad de opción, necesitaban vivir unidos para vivir libres y señores de sí mismos, obligados como estaban a pelear a las veces en tres frentes. Pero un documento —el de los infanzones de Espeja— donde se refiere lo ocurrido en la frontera a la muerte del conde Sancho Garcés, nos descubre cómo Castilla no permaneció inmune al viejo morbo hispánico. Bajo la forzada unión frente al enemigo también se formaron entre los castellanos tormentas de ambiciones y de egoísmos. Y fortísimas, aceradas, audaces y briosas personalidades irrumpieron anárquicas en la escena histórica, apenas se quebró la fuerza política que los mantenía sometidos.

Cien años después, en 1132, la milicia del concejo de Salamanca asolaba el campo de Badajoz, siguiendo la costumbre de los otros concejos de entre Duero y Tajo de entrar en tierras de moros para destruir la potencia ofensiva de los almorávides. Salióles al encuentro Taxufin, hijo del sultán 'Ali, que gobernaba Al-Ándalus en nombre de su padre. Envió a preguntarles quién era su jefe para saber con quién iba a tener que pelear. Y los guerreros salmanticenses le respondieron: "Todos somos príncipes y caudillos de nuestras cabezas." Su respuesta asombró al futuro sultán africano, pero no puede asombrarnos. Encierra un maravilloso testimonio que vincula el orgullo ibérico primitivo con el anarquismo ibérico de hoy. Se habían

agrupado para luchar contra los enemigos islamitas. Irían guiados por su propio adalid, como guerreaban los de Ávila cuando realizaban sus propias campañas en Andalucía. Pero a nadie reconocían por superior. Esta vez el individualismo hispano ancestral sacudía a los guerreros de Salamanca en el mismo campo de batalla y los llevaba a expresar una idea a la par monstruosa y magnífica. La bárbara pugna contra los musulmanes a un tiempo hipertrofiaba y vencía su individualismo. Triunfaba de él al unirlos en la empresa común y lo magnificaba al empujarlos a estallar en la soberbia igualitaria y anárquica que movió sus lenguas.

No podía ocurrir nada distinto. La vida áspera, de guerra permanente contra el moro, de gentes cuya tradición temperamental enraizaba en el orgullo, la pasión, el coraje y el amor a la autodeterminación de los antepasados prerromanos, tenía que ir creando al hombre integral que acabó siendo el castellano. El castellano o los castellanos, porque, como he dicho repetidamente, la guerra "divinal" fué la guerra de todos en Castilla, y todos, o a lo menos la gran mayoría de sus hijos, coincidieron en su manera de estar en la vida. Durante los primeros siglos de la reconquista la cristiandad española en general y las gentes de las fronteras, sobre todo, se sintieron empujados a la lucha por un dramático querer ser, al servicio del perdurar. Ese "querer ser" permitió a los cristianos peninsulares salvar su propia personalidad pero a costa de una hipertrofia de su ímpetu vital. Y esa vitalidad hipertrofiada, vertida torrencialmente en la acción, aumentó la extrema tensión de los resortes de lo individual, lanzó a veces al hombre contra el hombre y hasta llegó a moverle a enfrentar a la Divinidad.

También la larga empresa de la repoblación de las tierras ganadas al Islam, a lo largo de los largos siglos de la reconquista, hubo de contribuir a afirmar el individualismo hispano primitivo. El espíritu de quimera y aventura que empujaba a los repobladores a abandonar sus viejas sedes y a acudir por caminos distintos al lugar o la plaza en que iban a asentarse, necesariamente había de exaltar la conciencia de su propia autonomía personal. Tal convicción hubo de acentuarse, sin duda, en las nuevas pueblas. En ellas habían convergido gentes de diversa procedencia. Los colonizadores, desarraigados de las agrupaciones humanas a que pertenecían, sentirían por duplicado el aislamiento que asaetea al emigrante: por su condición de desplazados y porque, siéndolo por igual todos los habitantes de la ciudad o de la villa, faltaba la fuerza catalizadora capaz de absorberlos en una sociedad ya cristalizada. Y esa vivaz sensación de aislamiento de los repobladores, cuya personalidad se había afirmado en su éxodo hacia la

peligrosa frontera, indefectiblemente había de aumentar el talante individualista heredado de sus más remotos abuelos.

Entre las muchas afirmaciones discutibles que Castro aventura en su obra, figura ésta: "La forma especial de la creencia religiosa y parejos afanes habían contribuído a nivelar las diferencias sociales [en Castilla]." Es peligroso para un filólogo dogmatizar sobre la organización social castellana: peligroso e innecesario. Innecesario porque no lo era lanzar tal aserto —le deja escapar en sus páginas sobre la toponimia— y peligroso porque la verdad es, justamente, a la inversa, que los afanes fueron parejos por la singular articulación de las clases sociales en Castilla. La creencia religiosa fué idéntica en los diversos reinos peninsulares, y sin embargo sus jerarquías sociales fueron muy distintas; y aunque hubieron de enfrentar problemas históricos iguales, las tareas que llevaron a cabo la mayoría de los castellanos fueron tareas minoritarias en Galicia, Aragón y Cataluña. En estas regiones la guerra fué en general función de minorías profesionales nobiliarias. Cuando un gallego veía contradicha su libertad por un señor y se sentía a punto de ser absorbido por la ventosa señorial, afirmaba que sus antepasados habían ido a fonsado con el rey, porque sólo los libres iban a campaña con el príncipe. En Castilla todos tenían el deber de acudir a la guerra, porque todos —uso las dos veces hiperbólicamente la palabra— eran hombres libres.

Por la singular articulación social de Castilla, aunque nunca se llegó en ella a la nivelación de las diferencias jurídicas, según Castro afirma —¡cómo se hubieran alegrado de su equiparación a los infanzones los hombres buenos, los hombres de behetría, los solariegos y los collazos!—, la comunidad en las tareas bélicas y en la suerte áspera y dura que la guerra imponía niveló, no la condición social, sino el estilo de vida y la psiquis de la mayoría de los castellanos, en el curso de los siglos x a xii.

Esa aproximación de la manera de estar en la vida de la mayor parte de los castellanos, hizo que, a diferencia de lo ocurrido en Galicia —donde la actitud defensiva de la mayoría rural frente a los señores acabó contagiando a éstos de la postura vital astuta y recelosa de los villanos—, en Castilla se generalizase y triunfara al cabo en el villanaje el alma orgullosa y agresiva que pudiéramos llamar señorial. Y con estas palabras no aludo a lo que Castro llama estilo señorial de vida de los castellanos, es decir, a su abandono de las tareas mecánicas porque, a lo que cree, se servían de las obras de moros y judíos.

Como todos los rasgos de la estructura vital de los castellanos, la psiquis orgullosa y señorial de buena parte de los moradores de Castilla —como la

misma comunidad histórica que recibió este nombre— se formó en la guerra contra el moro. Pueblo inicialmente sin señores —hablaré de ello en otra parte—, pudo tener por ello una postura señorial ante la vida. Si una minoría aristocrática hubiera señoreado al país, como señoreó *ab initio* a Galicia, las clases dominadas no habrían podido reaccionar señorialmente y Castilla se habría escindido en dos mundos ideológicos distintos. Pero no ocurrió así, el villanaje se enfrentó también con el mundo desde una postura caballeresca. Y esa postura caballeresca perduró.

Porque los nobles de la Vieja Castilla fueron, por siglos, caballeros rurales —recordemos al Cid picando sus molinos en Ubierna—, no llegaron a decantarse entre ellos, sino tardíamente, algunas familias poderosas —sólo el relativo equilibrio de sus fuerzas permitió vivir libres largo tiempo a los hombres de behetría— y el villanaje pudo ascender hasta ellos —desde la época condal y singularmente desde que surgieron grandes concejos entre Duero y Tajo— por el servicio de guerra a caballo.

Ni una sola vez asoma la caballería villana a las páginas de *España en su historia*. Castro, que intenta meter el escalpelo en el cerebro de los castellanos para conocer sus reacciones ante el mundo y para descubrir las normas de su vida psíquica, no ha captado la importancia que para trazar los rasgos esenciales del alma de Castilla tiene el nacimiento y el desarrollo entre los castellanos —y luego entre los leoneses— de esa clase social de los villanos caballeros. Y sin embargo, ¿podrá nadie negar que el decantamiento de entre el villanaje libre de Castilla —para ascender a una condición privilegiada— de los labriegos que poseían un caballo e iban con él a la guerra, es un claro exponente del estilo de vida de un pueblo? Las masas populares se orientaron en Castilla, desde el siglo IX según lo más probable, hacia un ideal de vida guerrera, señorial, noble, que les atraía como meta de su existir y en el que era posible entrar a golpes de audacia y de valor — el Cid hizo caballeros a los peones de su mesnada que se distinguieron en las batallas. Y esa orientación que se basaba en la libertad y en el ímpetu, generales en Castilla, colaboraron al triunfo del individualismo.

La libertad y el ímpetu cimentaron el estilo vital de los castellanos. La libertad porque, a más de los infanzones y caballeros, eran libres: los burgueses y campesinos sin caballo y sin señor, los hombres de behetría —pequeños propietarios que podían cambiar de señor siete veces al día— y los solariegos o colonos, a quienes era lícito abandonar a su capricho las tierras señoriales que labraban. Y el ímpetu, porque nobles y villanos, jinetes y peones, burgueses y campesinos, alguna vez, y aun algunas veces,

habían tenido que luchar contra los musulmanes o eran hijos o nietos de quienes habían peleado contra ellos, generación tras generación. He citado antes el caso de los moradores de Castrojeriz que se atrevieron a asaltar un palacio de Fernando I —1035-1065— y otro de la infanta doña Urraca y que llegaron a matar a oficiales de aquél y de ésta, en defensa de sus derechos y a impulso de su ímpetu bélico ancestral. Y como hicieron en el siglo XI los labriegos —jinetes o peones pero labriegos— de un pequeño burgo castellano, hicieron muchas veces en el curso del XII y del XIII los moradores de la vieja Castilla, los pobladores de los *Extrema Durii* y los serranos de entre Duero y Tajo. Lo acreditan los "Cantares de Gesta", la Crónica de Alfonso el Emperador, el "Libro de los fueros" de tierras de Burgos, la "Crónica de la población de Ávila" y otros textos jurídicos y narrativos. De ellos he tomado muchedumbre de ejemplos al enfrentar, antes, el exceso de rudeza de los castellanos contra lo tenue de su primitivo lirismo. El celo por sus libertades y el ímpetu en su defensa, si por de pronto afirmaban la unidad del grupo que había operado colectivamente, en seguida aumentaban el orgullo de quienes lo constituían y exaltaban las aristas de su personalidad, exaltación y aumento que enardecían su individualismo al crear en ellos un vivacísimo sentimiento de igualdad. Tal enardecimiento inflamaba luego el entusiasmo colectivo y al proyectarse éste por los mismos planos que la vez primera, volvían a ponerse en tensión los resortes de la personal individualidad de la mayoría de sus miembros. Extraño pero no paradójico proceso. Del amor a la libre determinación al ímpetu colectivo; de éste al orgullo individual y al individualismo igualitario; y de la orgullosa igualdad personalizadora otra vez al celo por la libertad colectiva, para, a la postre, en un *in crescendo* sostenido, recorrer de nuevo la misma senda en espiral que iba calentando las brasas del temperamento de los españoles primitivos.

Siempre, como antes de la conquista romana, orgullo, amor a la libertad, coraje y pasión... y desdén por lo que no fuera proyección de esa encrucijada de fuerzas anímicas, jerarquizadas como valores sociales en la guerra "divinal", al servicio de Dios y del rey y en provecho propio y de los suyos; y ese ideal de vida trascendiendo siempre de la minoría de nobles de sangre a la clase ascensional de los villanos caballeros e incluso a la estacionaria de los labriegos sin caballo. El castellano, y con él el leonés y todos los nuevos castellanos de las nuevas fronteras del reino —manchegos, extremeños, andaluces—, acabaron poseyendo un yo explosivo, una personalidad hipertrofiada, que no sólo había de desembocar torrencialmente en el individualismo, sino que había de saltar por cima de los límites de esta

calidad humana para verterse, a diestro y siniestro, en un continuo desborde energético, sobre cuantos seres, cosas o ideas aparecían en el horizonte de su existir diario.

Más allá del individualismo. El individualista se vuelve sobre sí mismo, se encastilla, cierra los portones de su fortaleza, levanta el puente levadizo, inunda los fosos y al margen de la sociedad hace lo que le viene en gana y deja hacer al vecino lo que a su vez le place. El castellano y el peninsular en general —salvadas, naturalmente, las diferencias que separan a los hijos de las diversas tierras de Hispania, como resultado de su historia dispar— no se ha encerrado nunca en su castillo interior y no se ha complacido en dejar hacer a sus contemporáneos lo que les ha agradado. Ha bajado al llano desde su fortaleza y ha acometido espada en mano para imponer su voluntad; y de paso ha lanzado su intimidad al viento y ha atraído así a seres, cosas e ideas. ¿Individualismo? No, más allá del individualismo. ¿Cómo definir a don Quijote? No podemos imaginarle autolimitándose, asociándose, colaborando quieta y mansamente; si se hubiera sentido transido de individualismo teorético o egoísta, no habría salido a deshacer entuertos. El individualismo hispano ha sido como el de Alonso Quijano: dispuesto, no sólo a hacer su real gana sino a imponerla; y las más de las veces no en puro provecho propio —eso habría sido al cabo torpe individualismo—, sino al servicio de lo que entendía defensa de una idea, bien de la sociedad, honra de su patria o de su clan o justicia del necesitado o del oprimido. Ha saltado por cima del individualismo por exceso de potencia individual.

Como ejemplo de ese hiperindividualismo podemos citar a Servet. Conocía bien la perfidia y el odio de Calvino. Sabía que lo había hecho denunciar a la inquisición episcopal de Viena (Francia), la cual lo había condenado a morir en la hoguera. Y sin embargo Miguel de Servet fué a Ginebra, quijotescamente, a sostener un duelo a muerte con su poderoso enemigo; con la loca esperanza de poder derrocarle y de poder convertir la ciudad sede del naciente calvinismo en el baluarte de sus ideales de libertad humana integral. Había escrito: "a medida que desaparezcan los motivos para que haya gobierno se abolirá todo poder y toda autoridad". Preso por orden de Calvino, que le temía, convirtiéndose de acusado en fiscal, le enfrentó sañudamente con razonadora pasión. Adivinaba que le iba la vida en su desafío, pero no retrocedió. "Negad que sois asesinos —gritó a los pastores protestantes en el curso del proceso— y yo os probaré que lo sois por vuestros actos. En una causa tan justa como la mía no se doblega mi ánimo. No temo a la muerte." Y condenado a la hoguera por

segunda vez en un año, ni en el cadalso consintió en pronunciar la fórmula trinitaria que su cruel enemigo deseaba obtener de sus labios.

Con el rigor ético contribuyó el hiperindividualismo a la quijotesca crítica de los métodos de conquista y colonización hispana en América. Detrás de las hiperbólicas, sañudas, sombrías e injustas páginas de Las Casas, junto a una emocionada devoción por los indígenas y a una justiciera pasión por la dignidad humana, asoma a las claras la exaltada tensión de una personalidad arriscada, con una cargazón de vehemente individualismo explosivo, capaz de acometer lanza en ristre contra todo y contra todos. Y Porras Barrenechea, al estudiar a los cronistas del Perú, ha escrito: "La crónica, más aun si es castellana, tiene siempre una opinión divergente que habla en voz alta." Y hace notar cómo el gran Cieza de León "expresa una opinión adversa a sus compatriotas".

No faltan, no, ni en la historia ni en la vida de España, casos de hombres cargados de individualismo cerrado y egoísta, pero por cada uno de ellos pueden señalarse centenares de personalidades señeras —o simplemente de sujetos vulgares— con repugnancia a agruparse o asociarse con nadie, que se han consumido en un fuego de acción individual, y no de concierto con la colectividad sino según su propio albedrío, pero en beneficio de esos mismos grupos o de esa misma colectividad con quienes se han negado a colaborar operativamente.

De las raíces del hiperindividualismo nacieron tres inclinaciones temperamentales de los españoles que han gravitado en la forja de lo hispánico: un vivo sentimiento de emulación, que a veces ha favorecido y a veces ha dañado las proyecciones fácticas de la comunidad y de sus grupos diversos; una altiva valoración de la igualdad entre los miembros de aquélla o de éstos, no siempre saludable para el desenvolvimiento histórico de España, y una concepción muy firme de las obligaciones que engendra la amistad, concepción que, si ha dado motivo a muchas admirables hazañas y a muchos rasgos de heroísmo civil, también ha inducido a la injusticia y al compadrazgo y ha perjudicado la vida pública española.

La exaltación de la personalidad de los españoles inexorablemente ha conducido a la ambición de igualar y aun de superar al compañero de vida y trabajos, porque nadie se consideraba inferior a los otros y a las veces juzgaba poder aventajar a muchos. Si no olvidamos cuánto ha habido de soberbia en el hiperindividualismo hispano, podremos comprender los rencores y sañas que esa violenta emulación ha encendido entre nuestros hombres de acción y de letras; no podremos sorprendernos de que en sectores fácilmente proclives a la vanidad, entre escritores y artistas sobre todo, la

emulación se haya teñido ora de envidia, ora de desdén, ora de enemistad; y podremos explicarnos por qué los explosivos yos hispánicos han empujado a veces también a muchos al quietismo y a la inacción, como resultado de su desesperanzado fracaso ante el intento de igualar los éxitos ajenos. No sería difícil espumar en la historia de España muchos ejemplos de esas soberbias emulatorias, de esos sombríos rencores, de esas celosas envidias, de esos irritados desdenes, de esas desfallecientes caídas a que el hiperindividualismo ha conducido a los españoles. Pero en un juego de antinomias, cabría también destacar las consecuencias luminosas de ese ímpetu emulatorio que el arrebato individualista ha suscitado entre nosotros. Enardecidos por el acicate de la emulación hemos hecho avanzar a España felices jornadas de su vida histórica. Algún día se escribirán muchas páginas sobre los frutos de bendición y de maldición que ha dado el hispano sentimiento emulatorio; sin él serían, por ejemplo, inexplicables muchas de nuestras hazañas en América y muchos de nuestros fracasos.

La historia de la amistad hispana merece otro libro. Habrá de iniciarse con las palabras de Estrabón sobre los españoles: Sufren la muerte por no hacer traición a sus amigos. Mil quinientos años después, Alonso de Santa Cruz, al trazar la silueta moral de Carlos V, dice de él: "era muy sospechoso, principalmente con los españoles: en tanta manera que, si le aconsejaban, pensaba que era más por amistad o malicia que no por razón". Otros textos podrían traerse a capítulo en prueba de la sorpresa que ha causado a muchos extranjeros la inclinación hispánica por ayudar a los amigos. En su magnífica galería de retratos de los magnates castellanos cuya estampa física y psíquica nos ha legado, Fernán Pérez de Guzmán dice de muchos de ellos: Buen amigo de sus amigos. Y no los calificó así a humo de pajas: lo hizo porque para él eran excelsas calidades —lo afirma en el prólogo— la lealtad al rey, la defensa de la patria y la amistad sincera; calidades por las que no se debía "dubdar los gastos ni temer las muertes".

La batalla entre los hirsutos destinos de los hispanos, inclinados a hacer su real gana como natural resultado de la expansión vital de su persona, hubo de suscitar esa hipervaloración de la amistosa confraternidad entre nosotros. Las mónadas aisladas que eran los españoles podían sentirse atraídas por empresas o por hombres que pudieran desencadenar en ellas —es decir, en ellos— tormentas de pasiones o de razones. Pero en la amistad se aúnan ideas y sentimientos comunes con emocionales atracciones recíprocas y se enlaza la paridad en los dobles deberes con la posible ruptura, *ad libitum*, de la relación con el amigo, y por ello hubo de ser ella la que triunfase de las instintivas tensiones que apartaban a quienes se hallaban

transidos de hiperindividualismo. Y hubieron de ser los vínculos flexibles y libérrimos de las obligaciones amistosas los que encauzasen nuestra convivencia habitual y diaria, poniendo en paréntesis los siempre explosivos señoríos volitivos de cada uno, y de todos, mediante voluntarias limitaciones y mutuos servicios.

Claro que muchas veces esas amistosas alianzas han aumentado la acritud de los combates entre los detonantes temperamentos españoles, al ensancharse la potencia de las fuerzas enfrentadas, por obra de la reunión, en fuertes haces, de los hombres recíprocamente amistados. Como siempre corren paralelas las electricidades positiva y negativa, con frecuencia han estallado también violentos fogonazos de enemistades bárbaras y crueles, al quebrarse la fe que la amistad implica o cuando se interferían, en el camino de la misma, fuerzas pasionales desencadenadas por mitos o furias colectivas. Y esas tronadas de feroces inamistosas pugnas personales han agudizado y perpetuado a la vez viejos enfrentamientos religiosos o políticos. Las enemistades familiares que suscitó la Guerra de las Comunidades duraban aún muy avanzado el reinado de Felipe II. Y las que encendió la tercera guerra carlista perduraban vivas todavía hace muy pocas décadas en algunas regiones rurales de España.

Hasta ayer —no quiero aquí hablar del hoy—, desde antes de Jorge Borrow hasta después de Keyserling y de Waldo Frank, quienes se han asomado a la vida española se han asombrado con frecuencia del talante señorial que igualaba a los hispanos — incluso a los de más humilde condición y a los moradores de la mayoría de las regiones de España. En el curso de esta obra quedan alegados numerosos testimonios —podrían alegarse muchos más— de la variada exteriorización por los españoles, a través de la historia, de una fuerte tendencia a la igualdad. Ese rosario de pruebas que remontan a los días más remotos de nuestro ayer, descubre un frecuente deslizamiento de los hispanos hacia la articulación democrática de la comunidad, una igualitaria valoración de hombres y pueblos y un orgulloso enfrentamiento de las jerarquías superiores mediante desdenes y violencias, increíbles si no fueran reales.

Recordemos: la ausencia en los pueblos primitivos del norte de España de reyes y príncipes; su regimiento por el libre acuerdo de quienes habitaban las ciudades o integraban las tribus; el arraigo que alcanzaron en tales tierras las asambleas populares germánicas primero y los concejos libres luego, aquéllas y éstos basados originariamente en la paridad jurídica de quienes formaban parte de ellas; la importancia que entre nosotros adquirieron después las hermandades y germanías; la saturación de villanos y

burgueses por los ideales de orgullo, honor, vergüenza y dignidad, en un movimiento de ascensión igualitario hacia los caballeros; el reconocimiento en las leyes castellanas medievales de los mismos derechos sucesorios a todos los hijos; la doctrina sobre la igualdad de todos los hombres y pueblos —incluso de los españoles y de los indios por ellos sojuzgados— que defendieron los teólogos salmantinos y que llegó a suscitar el problema mismo de la licitud jurídica de nuestra conquista; la mezcla de los peninsulares, sin escrúpulo racial alguno, con cuantas gentes se fueron cruzando en su camino; la temprana atracción de los conquistados a la fe y a la cultura de los conquistadores, sin incurrir en los orgullos discriminatorios de otros pueblos imperiales — Roma e Inglaterra, por ejemplo; el sentido de lo que Menéndez y Pelayo llamó, no sin razón, democracia frailuna, incompatible con el estilo de vida de un pueblo doblegado por aplastantes desigualdades psíquico-jerárquicas; el aplebeyamiento de los grandes tanto en la España de la Contrarreforma y del Barroco como en la España de la Ilustración y del Romanticismo — sirvan de ejemplo la princesa de Éboli y la duquesa Cayetana de Alba; la altivez con que, desde antes de Saavedra Fajardo hasta después de Larra, la gente menuda, se ha acercado a los de superior condición; y tantas y tantas muestras de llaneza igualitaria de la mayoría de los muchos jefes y caudillos que han sobresalido en la historia de España.

Recordemos también los alzamientos de las masas contra reyes y señores y su desdeñosa indiferencia ante aquéllos y éstos. En el siglo II se dijo de los españoles: "no son inclinados a prestar servicios, de tal manera que ni a un poderoso se digna ofrecérselos un rústico si no le da la gana." Y nuestros alzamientos y desdenes son documentables en la realidad de nuestra vida histórica — desde antes de las violencias del villanaje de Castrojeriz contra los palacios de Fernando I hasta después de los robos y burlas de los villanos de Cuacos en daño del César Carlos V, retirado en la vecina Yuste; y están registrados asimismo en la realidad de nuestra vida literaria, en un *crescendo* que no termina con Peribáñez, Fuenteovejuna y el Alcalde de Zalamea.

Sólo cuando se escriba la historia de la altiva valoración de la igualdad entre nosotros con la detención y el celo que el tema merecen, podremos conocer la curva auténtica de ese sentimiento nacional y descubrir las causas de sus baches pasajeros. Entonces resaltará su estrecha vinculación con el individualismo de los españoles y las interferencias y reacciones recíprocas de ambas inclinaciones temperamentales hispanas. Porque si la exaltación de la personalidad de cada hombre, al cerrar sobre sí mismo su círculo vital, provoca el sentimiento que descubrieron los salmantinos

en su respuesta al sultán almorávide: "Todos somos caudillos de nuestras cabezas", esa soberbia hiperindividualista empuja, a quienes se sienten sacudidos por ella, a enfrentarse en pie de igualdad en sus mutuas relaciones humanas y a articularse asimismo democráticamente, en cuanto miembros de una sociedad política. Pero, a su vez, su igualitario enfrentamiento vital y su democrática organización ciudadana fortifican el altanero ímpetu de la propia personalidad y afirman por ende el orgulloso hiperindividualismo de quienes habían llegado a la igualdad y a la democracia. Y en la espiral sin fin de la historia seguirán influyéndose y reactivándose recíprocamente las inclinaciones individualistas e igualitarias de los grupos humanos que gozan o padecen de una herencia temperamental propicia para el desarrollo y entrecruce de tales sentimientos. Seguirán influyéndose, claro está, mientras el juego de fuerzas creadoras de la vida histórica no produzca un giro y cambio decisivo en el destino de la comunidad.

Cuando las ideas rectoras de la articulación social y política de los pueblos enmarcados en una misma unidad de cultura, contradigan la tradicional inclinación hacia la igualdad democrática de la nación transida de individualismo, no podrá éste superar tal gravitación ideológica. Pero dentro de la flexibilidad que el clima espiritual y económico de la época consienta, llevará a la sociedad al límite máximo de posible igualitarismo jurídico-político — pensemos en Castilla, islote de hombres libres de la Europa feudal; romperá el primero con los moldes jerárquicos diferenciadores — recordemos el temprano triunfo de la organización concejil en tierras castellanas; y en tanto no les sea posible transformar en democracia orgánica a la nación cuyos hijos se sienten oprimidos por ímpetus individualistas, verterá el sentimiento igualitario de los mismos en su cosmovisión, en sus concepciones éticas, en su estilo de vida y en su estructura funcional — así ocurrió en la España del Renacimiento, del Barroco y de la Ilustración.

He ahí el porqué de los rasgos temperamentales de los españoles, basados en la conjunción indestructible de su individualismo y de las lógicas proyecciones demo-igualitarias del mismo. El porqué de esos impulsos y tensiones que ora han elevado al pueblo hacia los arquetipos de vida nobiliaria, ora han aplebeyado a los nobles; ya han encendido revueltas o engendrado desprecios en las masas, ya han alumbrado ideas fecundas sobre la paridad jurídica y vital de conquistadores y conquistados; y que cuando no han logrado quebrar las articulaciones sociales de signo jerárquico, han igualado a los ciudadanos ante el peso de la autoridad regia —"del rey

abajo ninguno"— y han creado "democracias frailunas". El porqué de esos impulsos y tensiones que se traducen en el "nadie es más que nadie" de los campesinos castellanos.

A ese individualismo así triplemente proyectado hacia la emulación, la igualdad y la amistad jamás se habría llegado por obra de la simbiosis mediante la cual Castro intenta explicar el estilo vital hispano.

Ese hombre de yo hipertrofiado, amador de su libre autodeterminación, torturado por la ambición emulatoria, amigo de sus amigos y a quien su orgullo, audacia, coraje y pasión inclinaron a enfrentar a los otros igualitariamente, en el curso de los siglos XI y XII aceptó de Al-Ándalus, y de allende el Pirineo, muchas formas de pensamiento, no pocas técnicas, diversos estilos literarios y artísticos y varias instituciones, al mismo tiempo que asimilaba a las minorías mozárabes y a los inmigrantes ultramontanos. Al proyectarse sobre los seres, los objetos y las ideas que encontraba en torno a él, sabía pues captarlas e influir sobre ellos. Su vigor, su personalidad, no lo incapacitaban para llegar a objetivarse en pensamientos o en cosas. Habría podido mudar despaciosamente su estilo vital. Las estructura funcional de los pueblos no es inalterable. Los ingleses cambiaron mucho en la tardía Edad Media y los franceses no poco en la "Guerra de los cien años". Nunca habría el castellano dejado de ser el *hombre* que era ya. Pero su garra vital habría podido permitirle realizar un giro importante en el cuadrante de la historia. Ésta se encargó de solidificar su manera de estar en la vida y de enfrentar el mundo. La personalidad desbordante, más allá del individualismo del *homo hispanus* no habría sido obstáculo para que hubiera llegado a ser un occidental en el estricto sentido del vocablo. Cabe señalar el rumbo histórico que acabó afirmando su multisecular herencia temperamental.